بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الأول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية
اثولوجيا وهو القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري ونقله
الى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم
بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي بعد
لكل ساع بلوغ الغاية التي هو غاياتها على جهة اللازمة اليها وقد
المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك السعادة بسبب الاسباب
القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء
الى ما طلبي منه وان لزم طاعة تفرقه ما يذيقه من لذاذة الر

في رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التي هي توقف النفوس
المتقلبة بالنزوع الطبيعي اليها اول البغية آخر الدرك
واول الدرك آخر البغية فالذي اثبتنا اليه اول من الفن الذي
تضمنه كتابنا هذا اهو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم
من موضوعاتنا ولما كانت غاية كل فحص وطلب انما هو درك الحق
وغاية كل فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يفيد
المعرفة الثانية بان جميع الفاعلين الكائنين يفعلون بسبب الشوق
الطبيعي المتردي وان ذلك الشوق والطلب لعلة ثابتة واذ
اذ لم يثبت نفي الغاية التي هي المطلوبة عند الفلاسفة بطل الفحص والنظر
وبطلت المعرفة ايضا وبطلت جودة الفعل واذ قد ثبت من
اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة البادية اربعة وهي
الهيولى والصورة والعلة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها
وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوليها واسبابها
والكلمات الفواعل فيها واي العلل منها يجب التقديم والرياسة
وان كانت نهايا مساواة في بعض انحاء المساوات فانا قد كنا فرغنا

بما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات
ورتبناه على ترتيب العقل على تأويل شرح النفس والطبيعة وفعلها
واثبتنا هناك ايضاً معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المتقدمة الاضطرارية
واوضحنا ان ذوات الاوساط لا بد لها من غايات وان العلة
هي الغاية وان معنى الغاية ان يكون غيرها بسببها وان لا يكون بسبب
غيرها فان اثبات المعرفة دليل على هذه الغاية لان المعرفة
هي الوقوف عند الغاية اذ لا يجوز قطع ما لا غاية له بذي الغاية
والنهاية فالمتبحر في اوائل العلوم متقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة
الشيء المطلوب والتخرج والمهارة بالرياضات بالمعلوم على من
اراد السلوك الى العلوم الطبيعية لانها معينة على سبيل النجعة
وازدياد الحظ واذ قد فرغنا مما جرت العادة بتقديمه من المقدمات
التي هي اوائل الداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في
كتابنا هذا فلنترك الاطناب في هذا الفن اذ قد اوضحناه
في كتاب ما بعد الطبيعة ونقتصر على ما اخبرنا هناك ونذكر الآن
غرضنا فيما نريد ايضاحه في كتابنا هذا الذي هو علم كلي هو موضوع

استفرغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا غاية ما تضمنته موضوعاتنا
لكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه ومعينا على
فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض الذي
له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم ما لا نريد الابانة عنه رسما مختصرا
ونحصي اجزاءها ونأتي بجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤوس المسائل
التي نريد شرحها وتلخيصها وتحصيلها ثم نبتدئ فنوضح القول في
واحد واحد منها بقول مستقيم مستقصى ان شاء الله تعالى فغرضنا في
هذا الكتاب القول الاول في الربوبية والابانة عنها و
انها هي العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلل
ومبدعها بنوع من الابداع وان القوة النورية تنبجس منها على العقل
ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط
النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة
الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة وان حركة جميع الاشياء
منه وبسببه وان الاشياء تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع ثم
نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه ونذكر الصور

الالهية الانيقة الفاضلة البهية التي فيه وان ملازين الاشياء
كلها وحسنها وان الاشياء تحته كلها تتشبه بها الا انها لكثرة نورها
لا يقدر على حكاية نحو من وصفها ثم يذكر النفس الكلية الفلكية ويصف
ايضا كيف تفيض القوة من العقل عليها وكيف تتشبه به ونحن
ذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاءها وتلك الصور التي في الكواكب
ثم يذكر الطبيعة المستقلة تحت فلك القمر وكيف تسنح القوة
الفلكية عليها وقبولها لذلك وتشبهها بها واظهارها اثرها
في الاشياء الحسية الهيولانية الداثرة ثم يذكر حال هذه النفس
الناطقة في هبوطها وصعودها واتحادها بالعقل في ذلك ويذكر
النفس الشريفة الالهية التي لزمت الفضائل العقلية ولم تنغمس
في الشهوات البدنية ويذكر ايضا حال النفس البهيمية و
نفس الارض والنار وغير ذلك ونحن نذكر رؤوس المسائل.

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر رؤوس المسائل التي وعد الحكيم بالابانة عنها في كتابه اثولوجيا
وهو القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري وترجمة

عبد المسيح

عبد المسيح الحمصي الناعمي في ان النفس اذا كانت في العالم
العقلي لاي الاشياء تذكر فيه ان كل معقول هناك يكون بلا زمان
لان كل معقول وعقل في حيز الدهر لا في حيز الزمان بل لذلك
صار العقل لا يحتاج الى الذكر فيه ان الاشياء العقلية التي
في العالم الاعلى ليست تحت الزمان بل ولا كونت شيء بعد شيء
ولا تقبل التجزي فلذلك لا تحتاج الى الذكر في النفس كيف
ترى الاشياء في العقل فيه ان الواحد الكائن بالقوة
وهو كثير في شيء آخر لانه لا يقوى على قبوله كله دفعة
واحدة فيه ان العقل هل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى
في المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته اتراه انما يعرف
ذاته وحده من غير ان يعرف الاشياء كلها وانما
يعرف ذاته والاشياء كلها معا لانه اذا عرف ذاته
عرف الاشياء كلها فيه ان النفس كيف تعقل ذاتها وكيف
تعقل سائر الاشياء فيه ان النفس انها اذا كانت في العالم
العقلي الاعلى توحدت بالعقل فيه الذكر ومن اين بدوه

وانه يسوق الاشيا الى المكان الذي هو فيه في الذكر والفع
والتوهم في ان الاشيا كلها في الوهم غير انها فيه
ثان لا بنوع الاول في النفس انها اذا كانت في العالم العقلي
انما نرى نحير المحض بالعقل في ان الجواهر الشريفة الفاضلة ليس
من شانها الذكر في الذكر وما هو وكيف هو في العقل و
ان المعرفة هناك دون الجهل والجهل فير للعقل هناك في النفس
وان ذكرها للاشيا كلها في العالم الاعلى هو بالقوة فقط
في الاشياء التي ترى بها الاشيا العقلية اذ كنا هناك
هو الذي يخص عنه اذا كنا ههنا في الذكر وانما بدؤه
من السماء في فضايل النفس وان ذكرها في السماء في الكواكب
وهل تذكر بعض الاشيا في النفس الالهية الشريفة في انه ليس
للكواكب منطق ولا فكر لانها لا تطلب شيئا في الكواكب
وانها لا تذكر الاشياء الحسية والعقلية وان لها علوما حاضرة
فقط في انه ليس كل ما كان له بصر كان له ذكر ايضا في الشمس
وانها لا تذكر في النيرين وانهما نوعان احدهما مثل الباري

غريب

عز وجل والاخر مثل النفس الفلكية الكلية في الباري عز وجل وانه
لا يحتاج الى الذكر لان الذكر غيره في نفس العالم كله وانها لا
ولا تفكر في الانفس التي تفكر في الطبيعة العقلية وانها لا تذكر
وان الذكر للطبيعة الطبيعية في الفكر وما هو في ان هذا العالم
لا يجمع بين الاشيا الحاضرة والاتية في التدبير وان الكلي غير مدبر
في ان الذكر والفكر وما اشبههما اعراض في الفصل الذي بين الطبيعة
وبين حكم الكل في ان الطبيعة انما هي خيم لحكم الكل وانه للنفس ظلا
في الوهم وانه بين الطبيعة والعقل في الوهم وان الطبيعة عارضة
يعطي الشي الموهوم ان تعطي تعلق الاثر الذي اثر فيه في العقل
وانه فعل ذاتي وكون ذاتي في العقل وان له ما للنفس
لان العقل هو الذي افاد النفس فهمها وان الشي الذي توهمه
النفس وصيرته في الهيولى هو للطبيعة في الطبيعة وانها تفعل
وتنفعل وان الهيولى تنفعل ولا تفعل وان النفس تفعل ولا تنفعل
واما العقل فلا تفعيل في الاجسام في معرفة الاسطقسات
والاجرام وكيف يدبرها الطبيعة في الذهن وانه يفعل العقل

والبرهان فعل النفس في بحث الكل وانها وان كانت لم يذكر فلم يكن
من خبر الدهر في ان كيف صارت انفسنا من خبر الزمان
ولم يكن النفس من خبر الزمان بل صارت فاعلة للزمان في بحث
الذي تولد الزمان وما هو في بحث النفس الكلية وانها غير داخلة تحت الزمان
وانما يقع تحت الزمان آثارها في النفس الكلية وانها ان كانت
تفعل الشيء بعد الشيء فلا تحد انها تحت الزمان ام ليس تحت الزمان
بل الاشياء المتحركة هي تحت الزمان في ان الكلمات الفواعل
تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الافاعيل
كلها معا لكن الشيء بعد الشيء في الكلمات الفواعل وانها غير المنفعلة
وما الشيء الاول في ان شرح الشيء الاول هو الفاعل وانه
انما يفعل فقط في النفس وانها فعل ما عقل وان الشيء الذي
يفعل شيئا بعد شيء انما هو في الاشياء الحسية في ان الهيولى غير الصورة
وان الشيء المركب منهما ليس بمبسوط الصورة فقط في النفس وانها بدرة
ليس لها مركز الى الدائرة ابعاد في انه ان كان يجب الجسم الاول
مركزا فالعقل دائرة لا تتحرك فان النفس دائرة تتحرك في النفس وانها

تتحرك

تتحرك شوقا الى شيء وانها تولد الاشياء في ان حركة هذا الكل حركة
مستديرة في الفكر وما له يكون فيها بزمان وانه رؤوس كثيرة
في القوة الشهوانية وكيف يهيج الغضب في انه ربما اضطر المرء
الى ان يقول اقاويل كثيرة محال من اجل حوائج البدن ومن
اجل جهله بالمرات في ان المعاناة انما يكون من الشيء العام وان
اطلاق المعاناة انما يكون من الشيء الافضل في المرء الفاضل الصالح
ومن اي القوى يعرف ما المرء الفاضل وما المرء الوسط الذي ليس
بالصالح ولا بالطالح في البدن وهل له حيوة من ذاته ام الحيوة
التي انما هي من الطبيعة في البدن المستقل وكيف تألم وتنفعل وكيف
نعرف ذلك بلا انفعال منا في آخر اشيائها وما هي وما الاجزاء التي
فيها وليست لنا في ان الالم انما هو للحي المركب من اجل الانفعال
وان الشيء الذي لم يقبل شيئا آخر فهو مكتفي بذاته في معرفة الالام
كيف تكون وانها انما تحدث من اجتماع النفس والبدن في الالم
واللذة وما كل واحد منها وما جوهرهما في الالام وكيف تحس
والنفس غير داخلة تحت الالم في الوجع وما هو اذ كان الوجع غير

ما لم ينفعل

واقع على النفس وان كان لا يكون الا مع النفس فكيف نجد الوجع
في ذلك في الحواس وانها غير قابلة للآثار المؤثرة في الشهوات
البدنية وانها انما تحدث عن اجتماع النفس مع البدن وانها تهب
للنفس وحدها ولا هي للبدن وحده في الطبيعة وانما احدثت
في البدن شيئا ما يكون فيه الآثار والآلام في الشهوة وهل فيها
شهوة بدنية وشهوة طبيعية في الطبيعة وانها غير البدن في الشهوة
وان بدوها هو البدن المركب بنوع من انواع التركيب في الشهوة
فان البدن هو تقدير الشهوة في الهوى وانه من حس البدن الطوالي
والشهوة من حس الطبيعة والاكتساب من حس النفس في النفس
وان الشهوة غريزة في الطبيعة في الشهوة التي في النبات وان
كانت غير الشهوة التي في الحيوان في انه هل في الارض شهوة وان للارض
كانت فما هي في الارض وهل هي ذات نفس فانها وان
كانت ذات نفس فلا محالة انها حيوان ايضا في الحواس وهل يمكن
ان تحس بغير ادوات وهل كانت الحواس لحاجة ما في الحس وما هي وكيف
هي في الفواعل وانها لا تشبه المنفعلات ولا تحيل طبايع الفواعل

الى

الى طبايع المنفعلات في الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف يبصر النفس
في الحس وانه لا يكون الا من اجتماع النفس مع الهواء فقط لكن ينبغي ان
يكون شيء آخر يقبل الاثر وما الاثر وكيف يكون الحس في الحواس وما الاثر
البدنية وانما يكون بالآلات البدنية في المتميز وما هي الاشياء
المميزة وهي الاشياء الواقعة تحت المتميز والمتوسط منها في الحس
وانه كالخادم للنفس وانه لا يكون الا بتوسط البدن في السماء
وهل يبصر الكوكب حسا ام لا في الكل وان ليس له حس بل انما
يحس بخبر اياه في افلاطن وما ذكر في كتابه الى طيماوس في انه
لا يكفي الانسان في علم المحسوسات بالحواس الا ان يكون النفس
يقع بذلك في الرقي والسحر وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل
لا يحس ولا شيء من اجزائه في الارض وهل يحس كما يحس الشمس والقمر وان
يحس في النبات وانه من خبر الهواء في القوة المولدة وانها في الارض
وانها تعطي النبات سبب النبت وان النبات انما هو بمنزلة الجسم
للقوة المولدة في جسم الارض وما الشيء الذي يعطيه النفس فقط
الارض اذا كانت منفصلة بعضها عن بعض مثلها اذا كانت متصلة

في الارض وان فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقلا وهو آلة
سلموه الاولين اذا مطر في العصب وهل قوة الغضب منبثة في
ساير البدن ام هي في جزء من اجزائه في ان الشهوة في الكبد
وكيف هي هناك في العصب واين مسكنها من البدن في الشجر
لم عدمت قوة الغضب ولم يعدم قوة النبات في النبات
وان لكل منبت شوقا ما في الغضب وانه ليس في القلب في النفس
البهيمة ولم صارت اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى لها اثر عند
مفارقة النفس الناطقة البدن في النفس البهيمة وهل تفارق البدن
بمفارقة النفس الناطقة في ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس
في النفس النغلية وهل يذهب الى النفس العالية ام يفسد في الالوان
والاشكال الجرمية كيف يحيث وكيف يفسد وهل يفسد الى الهواء
ام لا في النفس هل يبقيها الشوق اعني النفس البهيمة ام لا في الكواكب
وان ليس لها ذكر ولها حاسة في الاشياء الكائنة بالرقى
والعزايم والسحر في الاشياء الكائنة الردية من السحر في الغواص
والمنفعلات الطبيعية والصناعية والكائنة في العالم وانه يفعل في

وجزئيه

اجزائه ويفعل منها وان اجزاء العالم يفعل بعضها في بعض وينفعل
بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التي فيه في حركة الكل فانها يفعل كـ
الكل والافراد في الاجزاء والاشياء التي يكون من فعل بعضها
في بعض في الصناعات واعمالها وما الشيء الذي يطلب في الصناعات
في حركة الكل وما الذي يفعل في ذواتها واجزائها في الشمس والقمر
وما الذي يفعلان في الاشياء الارضية وانهما يفعلان فيها
غير فعل الحر والبرد في الكواكب وانه لا ينبغي ان تضيف افعال الامور
الواقعة منها على الاشياء الجزوية الى ارادة منها في الكواكب
وانا اذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى علل
جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون
ما يكون منها في الكل وانه واحد حي محيط بجميع الحيوان في الاجسام
الجرمية وانها اجزاء الكل وانها تنال من نفس الكل في الاجسام
وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل
في الاجسام التي فيها نفس غير نفس الكل وانها يقبل الاثار من
داخل ومن خارج في الكل وانه يحبس ما لم يوجد القرب منه البعيد

في الافراد وكيف يألم بعضها بألم بعض في ان الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه

لا يألم الفاعل من المنفعل ما كان شبيها به كما يألم الفاعل الذي

لا يشبهه وما الشي الذي به تحس في الحي وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها

على بعض والحي واحد في الكل وان شبيه ما دون شبهه بالغضب

في الاجزاء وان بعضها يغضب بعضها في الحيوان وكيف

يتعدى بعضها من بعض في الكل والاجزاء ولم صارت الاجزاء

ما تضاد بعضها بعضا والكل متفق لا يتضاد ولم صار تضاد

في الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهي متضادة ومثل

ذلك مثل صناعة الرقص في الاشياء السابقة وانها فواعل

والدلائل في العالم وانه هو الذي تشاكل الكواكب وانه

هو الذي ينفعل منها وهو اذا انه في ذاته في الامور اللا

البينة منها في اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى هي

المسكل من تلك الاشكال

في الاشكال الكواكب

بسم الله الرحمن الرحيم

اما اذ قد بان وصح ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا تفسد
ولا تفنى بل هي باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف
فارقت العالم العقلي وانحدرت الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت
في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد فنقول ان
كل جوهر عقلي فقط ذو حيوة عقلية لا يقبل شيئا من الآثار فذلك الجوهر
ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر
لانه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ولا يشتاق الى مكان احسن من
مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو

بيان كيفية مفارقة النفس العالم العقلي وهبوطها الى العالم الحسي

ولانه لا يشتاق

عقل

عقل فقط لا شوق له واذا استفاد العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق
الى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتاق الى الفعل
والى تزيين الاشياء التي رآها في العقل كالمرأة التي قد اشتملت وجاءها
المخاض لوضع ما في بطنها كذلك العقل اذا تصور بصورة الشوق يشتاق الى
ان يخرج الى الفعل ما فيه من الصور ويحرص على ذلك حرصا شديدا
ويتمخض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي والعقل اذا قبل الشوق
فعلا تصور بصورة النفس فالنفس اذا انما هو عقل تصور بصورة
الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كليا وربما اشتاقت
شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كليا صورت الصور الكلية
فعلا ودبرتها تدبيرا كليا عقليا من غير ان تفارق عالمها الكلي
واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور للصور الكلية
زينتها وزادتها نقاوة وحسنا واصلحت ما عرض فيها من خطأ
ودبرتها تدبيرا اعلى وارفع من تدبير عللها القريبة التي هي الاجرام
السماوية واذا صارت النفس في الاجزاء الجزئية لم تكن محصورة
فيها اعني انها لا تكون في الجسم كانها محصورة فيه بل تكون

شوقا ما

بيان ان النفس عقل تصور بصورة الشوق

بيان ان صور الجزئية الحسية صور للصور العقلية

بيان ان النفس في البدن ليست محصورة فيه

وخارجة عنه وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من جسم
وذلك انها لما اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر افاعيلها
تحركت من العالم الاول ثم الى العالم الثاني ثم الى العالم الثالث غير
انها وان تحركت وسلكت من عالمها الى ان ياتي الى العالم
فان العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت غير ان النفس وان كانت
فعلت ما فعلت فعلتها بالعقل فان العقل لم يبرح مكانه العقل العالي
وهو الذي فضل الافاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذي
فعل الخيرات في هذا العالم الحسي وهو الذي زين الاشياء بان
صير الاشياء منها دائما ومنها دائرا الا ان ذلك انما كان
بتوسط النفس وانما يفعل النفس افاعيلها به لان العقل آنية دائمة
ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكا خطأ
فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا تفنى اضطرارا
وان كان في هذا العالم نوع آخر من انواع النفس فانما هو من
تلك الطبيعة الحية وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحية ان يكون حيا
وان يكون علة حيوة الشيء الذي صار اليه وكذلك نفس النبات

الاول من العقل

بيان ان العقل والنفس عند تنزلهما الى العالم الحسي لم تفارقا علتاهما

بيان ان النفس النباتية حية

كلها حية فان الانفس كلها انبعثت من بدو واحد الا ان لكل واحدة منها
حيوة تليق به وملائمة له وكلها جواهر ليست باجرام ولا تقبل التجزي
فاما نفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية و
نطقية وهي مفارقة للبدن عند تحلله غير ان النفس النقية
الطاهرة التي لم تدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت
عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث واما التي
قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كانها بدنية لشدة
انغماسها في لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن
لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى تلقي عنها كل وسخ ودنس علق
لها من البدن ثم ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير ان تهلك
او تبيد كما ظن اناس لانها متعلقة بمبدئها وان بعدت منه
نارت ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها انيات حق
لانه نور لا يهلك كما ظن من اراد اما ما كان ينبغي ان نذكره
للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من
ذكره بكلام موجز على حده وحد قدره واما الاشياء التي ينبغي ان نذكرها

بيان ان النفس بعد الموت متعلقة بمبدئها

بيان انه لم يمكن ان تهلك انية من الانيات

للذين لا يعيدون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن ذاكروه اولا عاجلا
مبتدئون من الشيء الذي قد اتفق عليه الاولون والآخرون
وذلك ان الاولين قد اتفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة و
انقادت للبدن في شهواته حل عليها غضب من الله سبحانه وتعالى
فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع عن افعاله البدنية ويبغض شهوات
وبعداء وينضرع من الله تعالى ويسأله ان يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه
وقد اتفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم واتفقوا ايضا على
[illegible]
ان يترحموا على موتاهم والماضين من اسلافهم ويستغفروا لهم ولو
لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما كانت هذه عادتهم و
لا صارت كأنها سنة طبيعية لازمة مضطرة وقد ذكروا ان كثيرا
من الانفس التي كانت في هذه الابدان خرجت منها ومضت الى
النفس القوية
عالمها لا يزال مغيثة لمن استغاث بها والدليل على ذلك الهياكل
التي بنيت لها وسميت باساميها فاذا اتاها المضطر اغاثوه و
لم يرجعوه خائبا فهذا وشبهه يدل على ان النفس التي مضت من
هذا العالم الى ذلك العالم لم تمت ولم تهلك لكنها حية باقية

بحيوة

بيان خلعه رضي الله عنه بدنه وسيره في العالم العقلي والالهي

بحيوة باقية لا تبيد ولا تفنى كلام له يشبه رمز في النفس الكلية
اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني جانبا وصرت كأني
جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي راجعا اليها خارجا
من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء
ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم العالي
الشريف الفاضل الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك ترقيت
بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كأني موضوع فيها — العالم
متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله فارى كأني واقف
في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى هناك من النور والبهاء
ما لا تقدر الالسن على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك
النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من العقل الى الفكرة والروية
فاذا صرت في عالم الفكرة حجبت الفكرة عني ذلك النور — عني ذلك
والبهاء فابقى متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك الموضع
الشامخ الالهي وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسي
على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى العالم العقلي

ثم الى العالم الالهي حتى صرت في موضع البهاء والنور الذي هو صارت خ
علة كل نور وبهاء ومن العجيب اني كيف رايت نفسي ممتلئة نورا
وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه غير اني لما اطلت
الفكرة واجلت الراي صرت كالمبهوت وتذكرت عند ذلك
ايرقليطس فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة ارقليطس خ
والحرص على الصعود الى ذلك العالم الاعلى وقال ان من حرص الشريف هو
على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزي باحسن الجزاء اضطرارا
فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص في الارتقاء الى ذلك
العالم وان تعب ونصب فان امامه الراحة التي لا تعب
بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا الحرص نصبا على طلب الاشياء
العقلية لنجدها كما وجدها وندركها كما ادركها فاما انباذوقليس
فقال ان الانفس انما كانت في المكان العالي الشريف
فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا
صار
الى هذا العالم فرارا من سخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم
غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها فصارت كالانسان المجنون

ينادي

ينادي الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه
ويصيروا الى عالمهم الاول الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل
لانه غير مستطاعة لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها
اولا وقد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس في دعائه الناس
الى ما دعا غير انه انما كلم الناس بالامثال والالغاز وامر
بترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى العالم الاول الحقي فاما
افلاطون الشريف الالهي فانه قد وصف النفس فقال فيها اشياء
كثيرة حسنة وذكر مواضع كثيرة وكيف انحدرت النفس فصارت
في هذا العالم وانها سترجع الى عالمها الحقي الاول فقد احسن في
صفة النفس فانه وصفها بصفات مرنا بها كانا نشاهدها
عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي لنا ان
نعلم اولا بان الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها
بصفة واحدة في كل موضع من المواضع التي ذكرها لانه لو وصفها
ولا يصفها الا بصفة واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه علم
راي الفيلسوف وانما اختلف صفاته في النفس لانه لم

يستعمل الحس بصفات النفس لان نفس الحس في جميع المواضع ذم وازرى
باتصال النفس بالجسد لان النفس انما هي في البدن كانها محصورة
كظيمة جدا لا تنطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالغار
وقد وافقه على ذلك انبادوقلس غير انه سمى البدن الصدى زنگ
وانما عنى انبادوقلس بالصدى هذا العالم باسره ثم قال
افلاطن ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من
مغار هذا العالم والترقي الى العالم العقلي وقال افلاطن في
كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم طيماوس
انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول بيان علة هبوط النفس
وقال في بعض كتبه ان علل هبوط النفس الى هذا العالم
شتى وذلك ان منها ما يهبط لخطيئة اخطاتها وانما يهبط الى
هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما هبط لعلة
اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها
في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس
ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد

وان

بيان علة اخرى لهبوطها
وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل البارى الخير
فان البارى لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه
ليكون العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذ كان هذا
العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل و
لم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة
ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل انفسنا
فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون
دون العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون العقلي
في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي و
قد نقدر ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص
عن النفس التي نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولاي
علة انحدرت الى هذا العالم اعني الى البدن واتصلت به
وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واي شيء هي وفي اي
موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه واتصلت به
طوعا او كرها او بنوع اخر من الانواع ونستفيد منه علما اخر

اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل الباري تعالى خلق الاشيا
بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان هبوط
النفس في هذا العالم وهبوطها ايضا بصواب ام بغير صواب
فانه قد اختلفت الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فترى
بندا ونجز غير راي هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء
التي ذكرناها فنقول ان افلاطن الشريف لما راى جل الفلاسفة
قد اخطاوا في وصفهم الانيات وذلك لانهم لما ارادوا معرفة الانيات وصفهم
الانيات الخفية طلبوها في هذا العالم الحسي وذلك انهم رفضوا
الاشيا العقلية واقبلوا على الحسي وحده فارادوا ان ينالوا
بالحس جميع الاشيا الداثرة والدائمة الباقية فلما راهم قد
ضلوا عن الطريق الذي يوديهم الى الحق والرشد واستولى
عليهم الحس رثى لهم من ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى الطريق
الذي يوديهم الى حقايق الاشيا ففرق بين العقل والحس وبين
طبيعة الانيات وبين الاشيا المحسوسة وصير الانيات
الخفية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشيا الحسية داثرة واقعة

تحت الكون

تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا فقال ان علة
الانيات الخفية التي لا اجرام لها والاشيا الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق اعني بذلك الباري
الخالق عز اسمه ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات
العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة وهو خير المحض والخير
المطلق ليس بشي من الاشيا البتة وكل ما كان في العالم الاعلى
والعالم الاسفل من خير فليس ذلك من طباعها اعني الانيات العقلية — ولا من طباع الانيات العقلية
ولا من طباع الانيات الحسية الداثرة بل لكنها من تلك الطبيعة — بيان ان الخير لا يحصل الا من الواجب
العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فالخير انما انبعث
من الباري في العالمين لانه مبدع الاشيا ومنه هبطت الحيوة
والانفس الى هذا العالم وانما تمسك هذا العالم بتلك الحيوة
اللتين هما مبدا الخيرات في هذا العالم
والانفس التي صارت من العلو في هذا العالم وهي التي تزين
هذا العالم لكيلا تفترق فيفسد ثم قال ان هذا العالم مركب من
هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعة هي اشرف وافضل — بيان ان الصورة الجرمية من النفس
من الهيولى وهي النفس العقلية وانما صارت النفس تصور

بيان رجوع كلام كله الى العلة الاولى

النفس لتصور في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل
مقوياً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الانية الاولى التي هي علة
ساير الانيات العقلية والنفسانية والهيولانية وساير الاشياء
الطبيعية وانما صارت الاشياء الحسية حسنة بهية من اجل الفاعل
الاول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس ثم
قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياة اولا ثم
على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير
محض وما احسن واصوب هذا الفيلسوف في الباري اذ قال
انه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الاشياء كلها غير انه
لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه
انه قال ان الباري انما خلق الخلق في زمان فانه وان توهم
ذلك عليه من الفاظه وكلامه فانه انما لفظ بذلك ارادة ان
يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولون الى ذكر زمان
في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى
ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليقة التي لم تكن الا

ما وصف هو

بيان ان فعل الباري منزه من الزمان

في زمان البتة وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند
وصفهم الخليقة ليخبروا عن العلل الاولى العالية وعن العلل الثواني
السفلية وذلك ان المرء اذا اراد ان يبين عن العلة ويعرفها
اضطر الى ذكر الزمان لانه لا بد للعلة من ان يكون قبل معلولها فيتوهم
المتوهم ان القبل هي الزمان وان كل فاعل انما يفعل فعله
في زمان وليس ذلك كذلك اعني انه ليس كل فاعل يفعل فعله
في زمان ولا كل علة هي قبل معلولها بزمان فان اردت
ان تعلم هل هذا المفعول زماني ام لا فانظر الى الفاعل فان كان
تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة وان كانت العلة
زمانية كان المعلول زمانياً ايضاً فالفاعل والعلة يدلان
على طبيعة المفعول والمعلول ان كان تحت الزمان وان لم
يكن تحت تم الميمر الاول والحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الصالحين

بيان ان الفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول ان كان تحت الزمان

بسم الله الرحمن الرحيم

اول مسائل المقالة الثانية من كتاب الربوبية ان سال سائل فقال
ان النفس اذا صارت مع ملك الجواهر العقلية حين ما رجعت الى العالم
العقلي فما الذي تقول او ما الذي تذكر قلنا ان النفس اذا صارت في
ذلك المكان العقلي انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم
الشريف الا انه لا يكون هناك شيء يضطرها ان تفعل وتقول
لانها انما ترى الاشياء التي هناك عيانا فلا تحتاج الى ان
تقول ولا الى ان تفعل لان فعلها لا يليق بذلك العالم بل انما
يليق بهذا العالم فان قال قائل فهل تذكر ما كانت فيه من هذا العالم
السفلي قلنا انها لا تذكر شيئا مما كانت تتفكر فيه ههنا ولا تعرف
شيئا مما نطقت به ولا مما تعلقت والدليل على ان ذلك
كونها في هذا العالم فانها متى كانت نقية صافية لا تشتاق ان تنظر
الى هذا العالم ولا الى شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رات مما سلف
لكنها تلقي بصرها الى العالم الاعلى واياه واياه تنظر واياه واياه
تطلب وتذكر وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها فانها تفعلها

اثولوجيا

تتلوه

ههنا

لا يرتقي

ذلك

ذلك اليوم وكل علم تعلمه في ذلك العالم الشريف لا ينفلت منها
فتحتاج ان تذكره خبرا بل هو في عقلها مردود وكذلك لا تحتاج الى
ان تذكره لانه بين يديها دائم لا ينفلت وانما ينفلت منها
كل علم علمته من هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص
على ضبطه لانه علم مستحيل زائل ولا تريد ان تراه دائما
لا تحرص على ضبطه لانه علم متخيل واقع على جوهر متخيل وليس من
شان النفس ضبط المتخيل وامساكه وليس في العالم الاعلى
جوهر متخيل ولا علم متخيل واذا كانت الاشياء هناك ظاهرة
بينة ثابتة دائمة على حال واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر
شيء بل ترى الاشياء دائما على ما وصفناه ونقول ان كل
علم كائن في العالم الاعلى او واقع تحت الدهر لا يكون برهان
لان الاشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان فلذلك
صارت النفس تعلم الاشياء التي كانت تتفكر فيها ههنا اشياء
بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها كالشيء الحاضر عندها فالاشياء
العالية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذ كانت

ينفلت

دائم

الشريف

لا يكون برهان ولذلك صارت النفس

فى العالم الاعلى العقلى والحجة فى ذلك الاشياء المعلومة فى هناك
لا تخرج من شئ الى شئ هناك ولا تنقلب من حال الى حال
لا ينتقل النفس من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص
ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعدا فاذا لم تكن
الاشياء المعلومة فى العالم الاعلى الا بهذه الصفة كانت
كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانها تراها عيانا فان
قال انا نخبركم بهذه الصفة فى العقل وذلك لان الاشياء قاعد
كلها هناك بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيئا
منها لانه عنده وهى ولا نخبر ذلك فى النفس بالفعل معا لان الاشياء كلها ليست فى النفس صح
بل الشئ بعد الشئ فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهى محتاجة
الى الذكر كانت فى هذا العالم ام فى العالم الاعلى قلنا وما الذى
يمنع النفس اذا كانت فى العالم الاعلى من ان تعلم الشئ المعلوم
دفعة واحدة واحدا كان المعلوم او كثيرا الا منعها شئ عن ذلك لا منعه
البتة لانها مبسوطة وذات علم مبسوط تعلم الشئ الواحد مبسوطا
كان او مركبا دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه

ستمه

كله دفعة واحدة والوجه مركب من اجزاء كثيرة والبصر يراه
وهو واحد غير كثير كذلك النفس اذا رات شيئا مركبا
كثير الاجزاء او علمته كله دفعة واحدة معا لا جزءا بعد جزء
وانما تعلم الشئ المركب دفعة واحدة معا لانها تعلمه بلا زمان
وانما تعلم الشئ بلا زمان لانها فوق الزمان وانما صارت
فوق الزمان لانها علة للزمان فان قال قائل وما تنكر ان فان صح
تقولوا اذا ارادت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها فلعلها افلیت خ
انما تقسم الشئ بعد الشئ وتعلم ان له اولا واخرا فاذا علمته
كذلك لم تعلمه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا ارادت ان
تقسم الشئ او تشرحه فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم
فاذا كانت القسمة فى العقل لم يكن هناك متفرقة بل يكون هناك
اشد منها توحدا اذا كانت فى الوهم او الحواس لان
العقل تقسم الشئ بغير زمان ولم يكن للشئ المبسوط اول ولا آخر
بل هو اول كله لان اوله يدرك آخره لانه ليس بين اوله
القسمة وآخرها زمان يتوسط الاول والآخر فمنها فان قال

منهار

قايل قايل قد علمت النفس اذا قسمت الشيء ان منه ما هو اول
ومنه ما هو آخر قلنا بلى غير انها لا تعلمه بنوع زمان بل انما تعلمه
بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر اذا راى
شجرة ذاها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم اصلها
قبل ان يعلم فرعها وما بينها دفعة واحدة فالبصر يعرف اول
الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا فان
كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول
الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان يعرف ذلك كله
دفعة معا فان قال قايل ان كانت النفس تعلم الشيء الواحد
المبسوط والمركب الكثير الفنون دفعة واحدة فكيف صارت
ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولا وبعضها آخرا قلنا
ان قوة النفس واحدة مبسوطة وانما تكثر قواها في غيرها
لا في ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها
فانه واحد ايضا فالنفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة فانها
انما تفعلها كلها معا وانما تكثر افاعيلها وتتفرق في الاشياء

بنوع ترتيب وشرح
لا بنوع زمان لان
البصر لما راى اصل
الشجرة وفرعها

وان شيء الذي له اول وآخره
بترتيب لا بالزمان صح

التي تقبل فعلها فانها لما كانت جسمانية متحركة لم تقو ان تقبل
افاعيل النفس كلها معا لكنها تقبلها قليلا قليلا لانها متحركة فكثرة الافاعيل
اذن في الاشياء لا في النفس ونقول ان العقل واقف
على حال واحدة لا ينتقل من شيء الى شيء ولا حاجة له بالرجوع
الى ذاته في علم الشيء بل هو قايم ثابت الذات على حاله
وفعله فان الشيء الذي يريد علمه يكون كانه هيولى له وذلك
انه يصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فيصير مثله بالفعل
واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل كان ح هو ما هو بالقوة
لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالفعل اذا لم يلق بصره
على الشيء الذي يريد علمه فانه ح هو ما هو بالفعل فان قال قايل
ان العقل اذا لم يرد علم الشيء فلم يلق بصره على شيء فلا محالة
انه فارغ خال عن كل شيء وهذا محال لان من شان العقل
ان يعقل الاشياء فان كان يعقل الاشياء فانه لا محالة يلقي بصره على الاشياء
دايما فلا يكون هو ما هو بالفعل ابدا وهذا قبيح جدا قلنا العقل
هو الاشياء كلها كما قلت مرارا فاذا عقل ذاته فقد عقل الاشياء

فاذا تصور العقل بصورة المعلوم
والمنظور اليه صح

يكون هو صح

يكون هو صح

كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا راى ذاته فقد راى الاشياء
كلها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقي بصره على ذاته لا على غيره
فيكون قد احاط بجميع الاشياء التي دونه فاذا القى بصره على الاشياء
كان محاطا به وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا آنفا فان
قال قائل ان القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الاشياء
وكان هذا فعله فلا محالة اذن انه يستحيل وقد قلنا فيما سلف
ان العقل لا يستحيل بنحو من انواع الاستحالات البتة قلنا هو وان
كان يلقي بصره على ذاته مرة وعلى الاشياء مرة فانه انما يفعل ذلك
في اماكن مختلفة وذلك انه اذا كان العقل في عالم العقل العلي لم يلق
بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته فقط وانما صار
ذلك حال البدن التي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان
شبيها بالبدن جدا القى بصره على الاشياء واذا تخلص منه
القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا ينتقل من حال
الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم
شيء من الاشياء وذلك انها تلقي بصرها على الاشياء كلها طرا لانها

واذا كان في عالم الحس القى بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط صح

وانما صارت النفس كذلك لانها موضوعة في افق العالم العقلي
وانما صارت لها حركة دائمة لانها اذا ارادت علم شيء القت
بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانما صارت في حركة لانها
انما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار
العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد
من ان تكون النفس متحركة والا كانت العقل والنفس شيئا واحدا
وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك لان الشيء اذا كان
محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا والا لكان الحامل والمحمول
شيئا واحدا وهذا خارج غير انه ينبغي ان نعلم ان النفس اذا كانت
في العالم العقلي كانت حركتها الى الاستواء اكثر منها الى الميل واذا
كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى
الاستواء فان قال قائل ان العقل يتحرك ابدا غير انه يتحرك منه
واليه فان كان لا محالة يتحرك فلا محالة انه يستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل
الا اذا اراد علم علته وهي العلة الاولى فانه يتحرك غير انه وان
يتحرك فانما يتحرك حركة مستوية فان لج احد وقال ان العقل

تحرك ايضا عند نيله الاشياء وذلك انه يلقي بصره على الاشياء
ولا انها متحركة ما قلنا ان العقل وان تحرك فانما ان يكون منه اليه
واما ان يتحرك منه الى الاشياء فاي الحركتين تحرك فحركته مستوية
غاية في الاستواء لا ميل فيها والحركة التي في غاية الاستواء يكاد المستوية
يكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالة لانها لا تخرج من ذاتها
ولا تزيغ من حالها فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك
بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابت قائم ساكن كما قلنا ايضا
انما صار العقل اذا القى بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك
لان فيه جميع الاشياء والاشياء هو شيء واحد كما قلنا
مرارا واما النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحيل
لانها تكون هناك صافية نقية لا يشوبها شيء من الاشياء الجسمانية
فتعلم الاشياء التي دونها علما حقا وذلك ان النفس اذا كانت
في العالم العقلي فانها تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شيء توحد
البتة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك
العالم الاعلى سلكت الى العقل واتحدت به فاذا اتحدت به توحدت به

من غير

من غير ان يهلك ذاتها بل يكون ابين واصفى وازكى لانها
والعقل يكونان شيئا واحدا واثنين كنوع ونوع فاذا
كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل
يكون غير مستحيلة في عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها
قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل وانما صارت
كذلك لانها تصير هي العاقل والمعقول وانما صارت
كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدها به حتى كانها وهو شيء
واحد فان فارقت النفس العقل وابت ان تتحد به وان ينفصل
يكون هي وهو واحد واشتاقت الى ان تنفرد وتصير بذاتها وان
يكون هي والعقل اثنين لا واحد ثم اطلعت الى هذا العالم اطلعت
بصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت الذكر
وصارت ذكرات ذكرها فان ذكرت الاشياء التي هناك
لم تنحط الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم
الشريف غير انها اما ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك
واما ان تنحط الى العالم الارضي فان انحطت الى الاجرام السماوية

فانها لا تذكر الا تلك الاشياء السماوية فقط وتتشبه بها وكذلك
اذا انحطت الى العالم الارضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس
اذا ذكرت شيئا من الاشياء تشبهت به اي بذلك الشيء الذي ذكرته
لان المتذكر اما ان يكون التعقل واما ان يكون الوهم والوهم
ليس له ذات ثابت قائم على حال واحد لكنها تكون على حال الاشياء
التي تراها ارضية كانت ام سماوية الا انه على نحو ما ترى من الاشياء
الارضي والسماوي فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله وانما صار الوهم
يتشبه بالاشياء الارضية والسماوية لانها كلها فيه غير انها فيه
بنوع ثان لا بنوع اول فلذلك لا يقدر على ان يتشبه بالاشياء
السماوية والارضية تشبها تاما وانما صار الوهم لا يقوى
الى ان يتشبه بصور الاشياء تشبها تاما لانه متوسط بين العقل والحس
فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الاخر حفظا نقيا ولا
يخلص لاحدهما دون الاخر فقد بان ان النفس اذا ذكرت
شيئا من الاشياء تشبهت به وصارت مثله شريفا كان ذلك الشيء
ام دنيا فنريد الان ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت

مرضوع صه

في العالم

في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول والخير الاول انما
نالتها بتوسط العقل بل هو الذي ناتيها وذلك ان الخير المحض الاول
لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع ان يسلك حيث شاء
فاذا ارادوا النفس انا لم يمنعه مانع من ذلك جرمانيا كان او
روحانيا وذلك لانه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الاخس
بتوسط ما ليس به فان لم تشتق النفس الى الخير الاول واطلعت
الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون
من ذلك الشيء على قدر ذكرها اياه او توهمها له فان النفس انما
تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها ان اشتاقت
اليه حتى تتوهمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر فان قال
قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده
فلا محالة تتوهمه ايضا بعد خروجها منه ورجوعها الى العالم الاعلى
فان كانت تتوهمه فلا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في
العالم العقلي لا تذكر شيئا من هذا العالم الحسي قلنا ان النفس
وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنها تتوهمه توهما

فانها صار

عقل وهذا العقل انما هو جهل لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف
من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم
فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تحط الى ههنا الا ان ذكر
تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا وان
ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف الا ان ذلك
يكون بجهة وجهة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علة وهي العلة
الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة
لكان هو فوقها وعلة لها ومن المحال ان يكون الشيء فوق علته وعلة
لعلته وذلك انه يكون المعلول علة لعلته والعلة معلولة لمعلولها وهذا
قبيح جدا والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج
الى معرفتها لانه فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة
بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة
الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل واعلى لانه علتها
فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها ليست معرفة صحيحة
ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته يعني

بيان ان العقل يجهل ما فوقه

بيان ان ما يعرف شيئا كان علة له

بيان ان جهل العقل ليس عدم المعرفة

بيان ان معرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل

ببعض

بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها
ولا حاجة له الى معرفتها لانه علة فيها معلولاته كلها فاذا كانت
فيه لم يحتج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع
الذي ذكرناه آنفا ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا
الى معرفة العقل والعلة الاولى لانهما فوقها فان كان هذا هكذا
رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم
الاعلى العقلي لم تتذكر شيئا مما علمته ولا شيئا اذا كانت
العلم الذي اكتسبته دنيا بل تحرص على رفض جميع الاشياء التي
نالت من هذا العالم والا اضطرت الى ان تكون هناك بعض
نقص الآثار التي كان تقبلها ههنا وهذا قبيح جدا ان تكون
النفس تقبل آثار هذه العالم وهي في العالم الاعلى لانها
ان قبلت تلك الآثار فانما تقبلها في وهمها واذا توهمتها
تشبهت بها كما قلنا آنفا والنفس لا تتشبه بشيء من آثار هذا العالم
اذا كانت في العالم الاعلى العقلي لانه يلزمها من ذلك ان تكون
هي في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلي وهذا قبيح جدا

بيان ان العقل لا يحتاج الى معرفة النفس وكذلك النفس لا تحتاج الى معرفة معلولاتها

بيان ان النفس اذا فارقت هذا العالم لم تتذكر شيئا منه

فقد بان وصح كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلي رجوعها
الى البدن وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية الدائرة الدنية
وبان ايضا بالكلام المتقدم والمقاييس التي فيه حال العقل وكيف
يذكر وكيف يتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمتوهمة الاشياء
الموهومة والمتوهمة على مبلغ قوتنا واستطاعتنا فنقول
مستقصين فيه الآن ان نذكر العلة التي وقعت الاسامي المختلفة
على النفس من اجلها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم بالذات فينبغي
ان نعلم هل تتجزى النفس ام لا فان كانت تتجزى فهل تتجزى
بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزى افنقول انها
لا تتجزى ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها
اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولنا ان الجزء
الجزء المفكر هو الجزء البهيمي وان الجزء الشهواني غير الجزء الغضبي وانما نعني
بالجزء ههنا جزء الجسم الذي يكون فيه قوة النفس المفكرة
الذي يكون فيه قوة الشهوة والجزء الذي يكون فيه قوة الغضب
فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لانها انما تتجزى بتجزي الجسم الذي

بيان ان النفس تتجزى بتجزي الجسم

غير ص

هي فيه فاما الآن التي لا تقبل ذلك بقبول مرسل ذاتي فاذا
قلنا ان النفس تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول مضاف
عرض لانها انما تكون متجزية اذا هي صارت في الاجسام
وذلك انا اذا اردنا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون
حية الجسم تحتاج الى النفس لتكون مبثوثة في جميع اجزائه قلنا
ان النفس متجزية وانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم
لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك كذلك اعضاء البدن
وذلك ان كل عضو حاس من اعضاء البدن انما يكون حساسا
وانما اذا كانت النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسة
في جميع الاعضاء التي هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة
في جميع الاعضاء لكنها في كل عضو تامة كاملة وليست متجزية بتجزي
الاعضاء وانما تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا وبينا مرارا
فان قال قائل ان النفس لا تتجزى في حاسة اللمس فقط واما في
سائر الحواس فانها تتجزى قلنا ان النفس تتجزى في حاسة اللمس
وفي سائر الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس

بعينها فلا تقبل التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول قولا مرسلا

ان ص

وذلك ان الحس يقبل تلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء

اذ تتجزى بتجزي الحواس كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرنا
اتفاقا غير انها افضل تجزيا في اللمس منها في سائر الحواس وكذلك
قوة النفس النباتية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد والقوة التي
في القلب وهي الغضب افضل تجزيا وهذه القوى تجب مثل
قوى الحواس لكنها على نوع آخر وذلك ان قوى الحواس هي
اخيرا بعد هذه القوى فلذلك صارت اشد تجسما فاما قوة النبات
وان مية والشهوانية فافضل تجسما والدليل على ذلك انها
لا تفعل افاعيلها بآلات البدن لان الآلة منها فيها ان تفعل
افاعيلها في جميع البدن وتحول بذوبين ذلك فقد بان
اذا ان قوة النفس الغاذية المتجزية وهذه القوى لا تمتنع فتكون
واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان
تفترق بعضها من بعض فقوة النفس على ضربين احدهما تتجزى
بتجزي الجسم مثل القوة النابتة والقوة التي هي شهوانية
فانهما تنبثان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم
تجمعها قوة اخرى ايضا وارفع منها واعلى فقد يمكن اذا ان يكون

بغير قوتها الا بالعقل
التجريد

قوة

قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي قوتها التي
لا تتجزى وهي قوى القوى المتجزية مثل الحواس فانها قوة
من قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها يجمعها
قوة واحدة هي قوة الحواس هي ترد عليها بتوسط الحواس
وهي قوة لا تتجزى لانها لا تنفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتها
ولذلك صارت الحواس كلها تنتهي اليها فيعرف الاشياء
التي تؤدي اليها الحواس وتميزها معا من غير ان تنفعل او تقبل
آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف
الاشياء المحسوسات وتميزها معا في دفعة واحدة وينبغي ان
نعلم ان هذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس مواضع في البدن
يكون فيها وليس لها مواضع البتة فنقول ان لكل قوة من النفس
موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لانها تحتاج اليه
لظهور فعلها من ذلك المكان المنتهي لقبول تلك الفعل والنفس
هي التي صيرت ذلك العضو منتهيا لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو
بالهيئة التي تريد ان يظهر فعلها منه فاذا هيأت النفس العضو

على الهيئة الملائمة لقبول قوتها اظهرت قوتها في ذلك العضو
وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئات الاعضاء
وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات
قوة تعطي الابدان القوى اعطاءً دائماً وذلك انها
فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان
القوى وبسبب تلك القوى آلتها لانها علة لها وصفات
المعلول احرى ان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما
اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع الى
ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان
معلوم من اماكن البدن كانت كلها في غير مكان لم يكن
فيها ومن ان يكون داخل البدن او خارجا منه وبقي لنا
ليكون البدن المتحرك بحاس لا يعبر له وهذا اقبح ويعرض
من هذا ايضا انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بآلات
الجسدانية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان
فان قال قائل ان بعض قوى النفس في مكان قلنا ان كان

ذلك

ذلك كذلك لم يكن النفس كلها لكن يكون بعضها فيها وبعضها
ليس فيها وهذا اقبح جدا ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء
من اجزاء النفس في مكان البتة كانت النفس داخلة في البدن
او خارجة منه وذلك ان المكان يحيط بالشيء الذي فيه
ويحصره وانما يحيط المكان بشيء جسماني وكل شيء يحصره المكان
ويحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم ولا قواها باجسام فليست
اذا في مكان لان المكان لا يحيط الشيء الذي لا جسم له ولا يحصره
وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد
بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء
للبدن الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان (لا ان جرم)
لكنها فيه بانها يظهر فعلها منه وهيئته كجرم في المكان على غير
الهيئة التي تكون النفس في البدن وذلك ان الكل من جرم
لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزء فاما النفس فكلها
حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها (جزؤها)
لانها علة له والمعلول لا يحيط بالعلة بل العلة تحيط بالمعلول

ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشي في الظرف فانها لو
كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس وذلك انه لو كان
البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان
يكون النفس ما يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف
ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي نشفه الظرف
وهذا قبيح جدا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان
على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان المحض ليس هو بجرم بل هو بيان ثان
لا جرم فان كان المكان لا جرم والنفس ليست بجرم فلا حاجة
للنفس الى المكان والمكان هو هي لان الكل اوسع من الجزو وهو
محيط به وحاصر له فان قال قايل لا بد من ان يقول ان النفس في البدن
كالشي في المكان قلنا ان المكان هو صفحة الجرم الخارجة القصوى
وان كانت النفس في المكان فانها يكون في تلك الصفحة فقط
فبقي ساير البدن ليست النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدا وقد
بعد من هذا قول القايل ان النفس في البدن كالشي في المكان
اشياء اخر قبيحة محالة اولها ان المكان يحرك الشي الذي

فيه

فيه لا الشي في المكان هو الذي يحرك المكان فلو كانت النفس
في البدن كالشي في المكان لكان البدن علة حركة النفس و
ليس ذلك كذلك بل النفس هي علة حركة البدن والشي
ذو المكان اذا ارتفع المكان ارتفع الشي ايضا ولم يثبت البتة
فلو ان النفس في البدن كالشي في المكان لكان اذا ارتفع الجسم
وفسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس
كذلك بل اذا ارتفع البدن وفسد كانت النفس اشد ثباتا
الكان ح واظهر منها اذا كانت في البدن فان قال قايل ان المكان انما
هو بعد ما وليست بالصفحة الخارجة القصوى فالنفس في البدن
كانها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعدا ما فبالحري الا يكون
النفس في البدن كالشي في المكان وذلك ان البعد انما هو
فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشي الذي فيه البدن
هو الفراغ فيكون النفس اذا في الشي الفارغ الذي
فيه البدن لا في البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس
ايضا في البدن كالشي المحمول وذلك ان الشي المحمول

انما هو اثر من آثار محال مثل البرودة والشكل فانها اثر جرم هي حامل لها
والآثار لا تفارق حواملها الا بفساد حواملها والنفس تفارق البدن
من غير ان تفسد او يتحلل البدن فليست النفس في البدن
كالجزء في الكل لان النفس ليست بجزء للبدن فان قال قائل ان النفس
جزء للحي كله فهو في البدن كالجزء في الكل قلنا انه لا يجب ان يكون
النفس في البدن اذ صارت فيه كالجزء في الكل اما مثل ما
يكون الشراب في ظرف الشراب واما ظرفا للشراب بعينه
وقد قلنا انها ليست في البدن مثل ما يكون الشيء في الظرف
ومثلا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان
الشيء لا يكون موضوعا لنفسه فليست النفس اذا في البدن كالجزء
في الكل وليست ايضا في البدن كالكل في الاجزاء فانه قبيح جدا
ان يقال ان النفس هي الكل والبدن اجزاؤه وليست النفس
مثل صورة في الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى
الا بفساد وليست النفس في البدن كذلك بل هي مفارقة للبدن
بغير فساد والهيولى ايضا قبل الصورة وليس البدن قبل النفس

وذلك

وذلك ان النفس هي التي تجعل الصورة في الهيولى اذ هي التي تصور
في الهيولى فان كانت النفس هي التي تصور الهيولى وهي التي تجعلها لا
محالة انها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون
في المعلول كالشيء المحمول الا لكانت العلة اثرا للمعلول وهذا قبيح
جدا لان المعلول هو الاثر والعلة هي المؤثرة والعلة في المعلول
كالفاعل المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح
ان النفس في البدن ليست على شيء من الانواع التي ذكرناها ونتيجة مستقصاة

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثالث من كتاب اثولوجيا اذ قد بينا على ما وجب تقديمه
من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس
النامية والطبيعة ونظمنا القول فيه نظما طبيعيا على توالي مجرى الطبيعة
فنقول الآن على ايضاح ماهية جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة من
الذين ظنوا انها جرم منهم ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتحاد اجزائه
ونكشف عوار قولهم في ذلك ونظهر قبيح ما جرى اليه مذهبهم

فانهم نقلوا القوى بجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الانفس جواهر
روحانية معراة من كل قوة (التي هي النفس الناطقة) فنقول ان افاعيل الاجرام انما يكون (فعالة)
لقوى ليست بجرمانية وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك
ما نحن قايلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كمية وكيفية والكمية غير الكيفية
وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمية وقد استبان بذلك ان الجرم يكون
فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم (وكيف)
يمكن ان يكون الكيفية جرما وليست بواقعة تحت الكمية اذ كان
كل جرم واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم وان لم يكن الكيفية جرما
فقد بطل قولهم ان الاشياء اجرام ونقول ايضا كما قلنا ان
كل جرم وكل جثة اذا اضربت او اختلس منها مقدار ما لم يبق على حاله
الاولى من العظم والكمية وبقي الكيفيات على حالها الاولى من غير
ان ينقص منه شي لان الكيفية في جزء الجرم كهيئتها في الجرم كله مثل حلاوة
العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف
رطل بعينها لا ينقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليست كمية رطل
من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنقص (ينقص)

وان كانت الكيفية ليست بواقعة تحت
تحت الكمية وكان كل جرم واقعا تحت الكمية فهو

كيفيتها

بنقصان

بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون ساير
الكيفيات كلها ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت
القوى الشديدة ذات جثث عظام ولكانت القوى الضعاف
ذوات جثث لطاف فاما الان فانه ربما رأينا على خلاف
هذه الصفة وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة كانت القوى شديدة
فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نضيف القوة الى
عظم الجثة بل الى شي آخر لا جثة له ولا عظم ونقول ان كانت هيولى
الاجرام كلها واحدة وكانت جرما برعمهم فانما صارت
تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التي فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء
التي صارت في الهيولى انما هي كلمات فواعل ليست هيولانيات
ولا جرمانيات فان قالوا ان الحي اذا ما برد ونفدت
الريح الغريزية التي فيه هلك ولم يبق فان كانت النفس جوهرا
غير جوهر الدم والريح وساير الاخلاط التي في البدن (وهي النفس) ثم عدمها البدن
لما مات الحي اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط قلنا ان الاشياء
التي يتقوم الحي ليست هي الاخلاط البدنية فقط لكن هي اشياء

جرمانيا

آخر غير البضة نفعه يحتاج الى الهيا في قيامه وثباته وانما هذه الآلات
بمنزلة الهيولى للبدن يأخذها النفس وتهيئها على صورة البدن
لان البدن سيال ابدا لولا ان النفس تمد جوهر البدن بهذه
الاخلاط لما ثبت على كثير شيء فاذا فنيت هذه الغذاء ولم
تجد النفس عنصرا تمد به البدن نفذ فذلك يهلك الحي ويفنيه
والاخلاط انما هي علة هيولانية للحي والنفس علة فاعلة والدليل
على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزية
ولا يمكن ان يكون حي من الحيوان غير ذي نفس البتة فليست النفس
اذا بجرم ونقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ
في ساير البدن وتمتزج به كامتزاج الاجسام اذا اختلط
بعضها ببعض وانما تحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن لتنال
الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن
كامتزاج بعض الاجسام ببعض لم تكن النفس نفسا بالفعل وذلك
ان الاجسام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم تبق واحد منها
على حالها الاولى بالفعل لكنها يكون في الشيء بالقوة فكذلك النفس

يتبعض جرم ... ليتناول

بؤنها

اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما يكون بالقوة فقط
فيكون فيه هلكت ذاتها كما يهلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة
فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد
منها على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق
على حالها الاولى لم تكن نفسا ونقول ان الجرم اذا امتزج
بجرم آخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر ذلك
احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن يحتاج البدن
الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت النفس
البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول لا ينكر
ذلك احد ولا يدفعه ونقول ايضا اذا صار جرم في جرم
وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت النفس اذا صارت في البدن
لم يكبر جثة البدن بل هو احرى ان يجمع بعضه الى بعض ويثقل
والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ
وعظم غير انه عظم فاسد فليست النفس اذا بجرم ونقول ان الجرم
اذا امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم

لانه اذا صار جزءا الى جزء لا يقبل التجزية والتقطيع الى ما لا نهاية

والنفس تقطع المتقطع الى ما لا نهاية له فان لجّوا وقالوا ان الفضائل
كلها جسمانية ذوات جثث سألناهم فقلنا لهم اخبرونا كيف
تنال النفس الفضائل وسائر الاشياء المعقولة بانها دائمة لا تبيد
ولا تفنى او بانها واقعة تحت الكون والفساد فان قالوا ان النفس
انما تنال الفضائل لانها دائمة لا تبيد كانوا قد اقروا بما جحدوا
من ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل بانها واقعة تحت
الكون والفساد قلنا لهم فمن المكون لها ومن الى العناصر كونها
وسألناهم عن المكون ابدي دائم هو ام واقع تحت الكون والفساد
فان قالوا انه واقع تحت الكون والفساد سألناهم عن ذلك المكون
الدائم ابدي هو ام واقع تحت الكون والفساد وهذا الى لا نهاية
له فان قالوا انه دائم لا يبيد فقد حادوا عن قولهم بان الاشياء
كلها اجسام فنقول ان كانت الفضائل ابدية لا تنفد كالصور الجسمانية
فلا محالة انها ليست باجسام فان لم تكن اجراما لم تكن ما فيها دوام
بها جسم ما اضطرارا ونقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس
في حيز الاجسام لانهم رأوا الاجسام تنفعل وتؤثر آثارا مختلفة

لا نبيد

مهنا كم

وذلك

وذلك انها تسخن وتبرد وتيبس وترطب فظنوا ان النفس جرم
لانها تفعل افاعيل مختلفة وتؤثر آثارا عجيبة فليعلموا انهم جهلوا كيف
تفعل الاجسام وبأي القوى تفعل وانها انما تفعل بالقوى
التي فيها التي ليست بجرمية فان لجّوا وقالوا بل انما تفعل الاجرام
افاعيلها بانفسها لا بشيء فيها غيرها قلنا انا وان جوزنا لكم
ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس اعني التسخين والتبريد
وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة والعلم والتوهم
والتعهد والتدبير والحكم فلهذه القوى واشباهها جواهر غير
جواهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا القوى بجواهر الروحانية
الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانية خلوا معراة من كل قوة
فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ
في الاجزاء ولا يتناهى وهذا باطل لانه لا يمكن ان يكون
الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان الجرم لا ينفذ
في الجرم كله والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا محالة
في نفاذ في الجرم الى ان تقطع الاجزاء قطعا جزءا بل

كلها

بعضها مطبقا كليا اي يحيط بجميع اجزاء الجرم والعلة اكبر من المعلول لانها علة لجرم صح
بل بنوع افراعلى واشرف فان قالوا ان الروح العنصري الطبيعي
لما صار في الاسطقس البارد وبقي في البرد لطف وصار نفسا
قلنا ان هذا امر قبيح جدا وذلك ان كثيرا من الحيوان تغلب
عليه الاسطقس الحار وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد بحده صح
صارت في خواص البرودة وان قالوا ان الطبيعة قبل النفس
وانما يكون النفس من قبل اتصال الطبايع بخارجة قلنا انه يعرض
من قولكم هذا امر قبيح جدا عند ذوي الالباب وذلك انكم
ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلة لها لزمكم من ذلك ان تجعلوا
النفس قبل العقل وعلة له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا
قبيح جدا وذلك انهم جعلوا الافضل دون الادنى وجعلوا الاكرم
بعد الاخس وهذا امر غير ممكن بل العقل قبل الاشياء المبدعة كلها
ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك سفلا كان الشيء افضل واعز فان طلبوا اولى واخس وكلما سلك علوا كان الشيء صح
وقالوا ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم ان
يكون الاله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد

عالما يعرض ذلك مع انه ان امكن ان يكون هذا الامر هكذا
امكن ان يكون لا نفس ولا عقل ولا اله وهذا امر قبيح جدا
فاما نحن فنقول ان الله عز وجل علة للعقل والعقل علة للنفس والنفس
علة للطبيعة والطبيعة علة للاكوان كلها الجزئية غير انه وان كانت
الاشياء بعضها علة لبعض فان الله تعالى علة لجميعها كلها غير
انه علة لبعضها بغير توسط وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف
والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى ان الشيء
بالقوة لا يكون شيئا بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر
يخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تقدر
على ان يصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيئا بالفعل
فاين يلقي القوة بصرها واين يلتفت فاما الشيء الكائن بالفعل فانه اذا يبصر
اراد ان يخرج شيئا من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا
الى خارج فيخرج تلك القوة الى الفعل ويبقى هو دائما على حاله
لانه لا حاجة به الى ان يصير الى شيء آخر اذ هو ما هو بالفعل واذا
اراد ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل لم يحتج الى ان ينظر من ذاته

الى خارج بل انما ينظر الى ذاته فيخرج الشي من القوة الى الفعل فان كان
هذا هكذا قلنا ان الشي الكاين بالفعل هو افضل من الشي الكاين
بالقوة واعلم ان الطبيعة الكاينة بالفعل غير طبيعة الاجرام الا انه
هو ما هو بالفعل واما العقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان
نعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل
لا تفيض ما يخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل
فانه معلول من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة
بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الآنية الاولى و
غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفيض والعقل يفيض في النفس
فانما تفيض النفس في الهيولى الصورة ويفيض العقل في النفس الصورة
ايضا فاما الباري عز وجل فانه يحدث انيات الاشياء وصورها
غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث
انيات الاشياء وصورها لانه هو الشي الكاين بالفعل حقا بل
هو الفعل المحض فاذا هو فانما ينظر الى ذاته فيفيض فعله دفعة واحدة
واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان

من قوته

من قوته يحتج فرنا انه قوة ذلك الشي ومن اجل ذلك يحرص على ان
يتشبه بالعقل الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر
الى ما هو فوقه فيفيض فعله غاية في القادة وكذلك النفس وان كانت
هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها انما صارت شي تحت قوته فاذا
فعلت فانما ينظر الى العقل فيفيض ما تفيض فاما الفاعل الاول
هو فعل محض فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج
منه لانه ليس خارجا منه شي آخر هو اعلى منه ولا اولى فقد
بان اذا وصح ان العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة
قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وان الفاعل الاول
قبل الاشياء كلها وانه مبدع ومتمم معا ليس بينه وبين الشي
واتمامه فرق ولا فصل البتة فان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا
ان كان النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا يمكن ان يكون مرة
بالفعل ومرة بالقوة والجرم قد يكون مرة جرما بالقوة ومرة
جرما بالفعل فليست النفس اذا بروح عرضي ولا جرم البتة فقد بان
وصح بما ذكرنا ان النفس ليست بجرم وقد ذكرنا ما سنح الاولين

واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير انا نكتفي بما ذكرناه وصفاً ان النفس ليست
بجرم ونقول ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام فبقي لنا ان نفحص
عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي اهي ائتلاف الجرم فان اصحاب
فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها ائتلاف الاجسام كائتلاف
الكاين من اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدت
قبل اثرها وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا
امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث فيه ائتلاف لم يكن فيها
والاوتار غير ممدودة وكذا الانسان اذا امتزجت اخلاطه وامتدت
حدث من امتزاجها مزاج خاص وذلك الامتزاج الخاص هو يحيى البدن
والنفس انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول شنيع قد انكرنا الرد
على قائله بحجج قوية مقنعة شافية ونحن مبينون ذلك في التأليف
ان شاء الله تعالى وقائلون بان النفس هي قبل الائتلاف و
ذلك ان النفس هي التي ابدعت الائتلاف في البدن وهي
عليه وهي التي تنفع البدن وتمنعه ان تفعل كثيراً من الافاعيل القبيحة
الخبيثة واما الائتلاف فانه لا يفعل شيئاً ولا يأمر ولا ينهى

والنفس

والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج
الاجرام واذا كان الائتلاف حساً فانما يعرض
للصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فكر او علم البتة
وايضاً ان كان الائتلاف انما يعرض من ائتلاف الاجرام
وكان الائتلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن
غير مزاج صاحبه لكانت في البدن انفس كثيرة وهذا شنيع جداً
وايضاً ان كان الائتلاف هو النفس وانما يكون الائتلاف
من امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج كان لا محالة قبل النفس التي (الامتزاج هو)
هي الائتلاف فالائتلاف نفس فاعلة للائتلاف وان قالوا
ان الائتلاف بلا مؤلف وكذا المزاج بغير مازج فليس
ذلك كذلك لانا نرى اوتار آلات الموسيقار لا ائتلاف
من ذاتها لانها ليست كلها مؤلفة وانما المؤلف هو الموسيقار الذي (كذلك هو)
يمد الاوتار ويؤلف بعضها الى بعض ويؤلف منها اصواتاً
مطرباً فكما ان الاوتار ليست بعلة لائتلافها ولا تقدر على ان (ولا توجد الاجسام ... فيها)
تؤثر الائتلاف بل هي شيء قبول للاثر الخفية فليس الائتلاف (الا)

الاجسام اذا هو النفس ثم نقول ان كانت النفس ائتلاف الاجسام
والاجسام هي التي يؤلف انفسها لزم من قولهم ان يكون اشيا الاشيا
ذوات الانفس مركبة من الاشياء لا نفس لها وان
كانت اوايل طفس ولا سوح ثم طفقت بغير مطفق اعني النفس
بل انما انطفقت بالبخت والاتفاق وهذا ممتنع غير ممكن ان
يكون في الاشيا الجزئية او في الاشيا الكلية وان كان
هذا غير ممكن فليست النفس اذا هي ائتلاف الاجسام بعضها فان
قالوا انه قد اتفق افاضل الفلاسفة على ان النفس تمام البدن
والتمام ليس بجوهر فالنفس اذا ليس بجوهر لان تمام الشي انما هو
من جوهر الشي قلنا انه ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام
ولياتي المعاني سموها انطلاسيا فنقول ان افاضل الفلاسفة
ذكروا ان النفس في الجرم انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم
متنفسا كما ان الهيولى بالصورة يكون جسما الا انه وان كانت
النفس صورة الجسم فانها ليست بصورة لكل جسم بل انما هي صورة
الجسم ذي حيوة بالقوة وان كانت النفس تماما على هذه الصفة

بيان معنى ما قالوا ان النفس تمام الجسم

لم يكن

لم يكن من حيز الاجسام وذلك انها لو كانت صورة للجسم
كالصورة الكائنة في الصنم النحاس كانت اذا انقسم الجسم وتجزى
انقسمت هي ايضا وتجزت واذا قطع عضو من اعضاء الجسم قطع بعضها
ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا الصورة تمامية
كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هي تمام لانها هي المتممة للجسم
حتى يصير ذا حس وعقل ثم نقول ان كانت النفس صورة لازمة
غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تجول عند النوم وتفارق
البدن بغير مباينة منه وكذلك فعلها ايضا في التيقظ اذا
رجعت الى ذاتها فانه ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور
الجسمانية غير ان ذلك انما يتم فعلها ليلا من اجل
سكون الحواس وبطلان افاعيلها ولو كانت النفس تماما
للبدن بانه بدن لما فارقته ولا علمت الشي البعيد ولكان
انما تعلم الاشياء الحاضرة كمعرفة الحواس فيكون هي والحواس شيا
واحدا وليس كذلك الا ان النفس تعرف الشي وان بعد عنها
وتعرف الاثار التي تقبل الحس وهي كما قلنا مرارا ومن

بيان ان الحس لا يعرف شيئا ولا يميز

يحابى ان تقبل اثار الاشياء فقط واما المعرفة والتمييز فللنفس ونقول

انه لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية لما خالف البدن في شهواته

وكثيرا من افاعيله بل كان غير مخالف له في شي من الاشياء

وكان البدن اذا اثر فيه اثرا ما كان ذلك الاثر في النفس ايضا

ولكان الانسان ذا احاسيس فقط لان من شان البدن الحس ليس

من شانه الفكر والعلم والروية وقد عرف ذلك بجرسيون فمن اجل

ذلك اضطروا الى الاقرار بنفس اخرى عقلية اخرى لا تموت فاما نحن

فانا نقول انه ليست نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن الان

وهي التي قالت الفلاسفة انها انطلاشيا وصورة تمامية بنوع

اخر غير النوع الذي ذكره بجرسيون اعني انها ليست تماما للتمام الطبيعي

المعقول بل انما هي تمام وفاعل اي علة التمام بهذا المعنى قالوا انه

تمام البدن الطبيعي الالي ذي النفس بالقوة تم الميمر الثالث

تمت

البدن غير انهم انما ذكروا انها انطلاسيا مع

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الرابع من كتاب اثولوجيا في شرف عالم العقل وحسنه وبهاوه

العقل

من

من تقدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووسواسه وحركاته كما وصفه

صاحب الرموز من نفسه وتقدر ايضا في فكرته على الرجوع الى ذاته

والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه فانه يقوى

على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر

ذلك الشي الذي فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل

بهاء فنريد الان ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو

قوتنا واستطاعتنا وكيف نحتال في الصعود والبلوغ والنظر الى

ذلك البهاء والحسن الفائق فنقول ان العالم العقلي والعالم الحسي موضوعان احدهما

ملازق الاخر وذلك ان العالم العقلي محيط بالعالم الحسي والعالم الحسي مفيد العالم العقلي

مفيد فائض على العالم الحسي والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي

تاتيه من العالم العقلي ونحن ممثلون بذين العالمين وقائلون انهما

يشبهان حجرين ذوي قدر من الاقدار غير ان احد الحجرين لم

يهندم ولم يؤثر فيه الصناعة البتة والاخر مهندم وقد

اثرت فيه الصناعة وهياته هيئات يمكن ان ينقش فيه صورة

انسان او صورة بعض الكواكب اعني تصور فيه فضائل الكواكب

والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم فاذا فرق بين الحجر من فضل
الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن
الزينة من الحجر الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيئا البتة فيه وانما فضل احد
الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر حجر ايضا لكن انما فضل عليه
بالصورة التي قبلها من الصناعة وهذه الصورة التي احدثها الصانع
في الحجر لم تكن في الهيولى لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها
وعقلها قبل ان يصيرها في الحجر والصورة كانت في الصانع ليس لكونه
ان للصانع عينين ويدين ورجلين لكنها كانت فيه بانه عالم
بتلك الصناعة التي احكمها وصار يعمل بها ويؤثر في الصنائع اثارا
حسنة وصورة فائقة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة التي
احدثها الصانع في الحجر كانت في الصناعة احسن وافضل مما في
الصانع والصورة التي في الصناعة ليست هي التي اتت الى الحجر
بعينها فصارت فيه بل تبقى ثابتة في الصناعة ويأتي منها الى الحجر
صورة اخرى هي اقل وادنى حسنا بتوسط الصانع ولا الصورة التي
في الصناعة صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما ارادت الصناعة التي

وبهذا العقل لا بانه حجر
بل

في نفس الصانع لكنها انما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة
فالصورة في الحجر حسنة نقية غير انها في الصناعة احسن وانقى
واكرم وافضل جدا واشد تخفيفا من التي في الحجر وذلك ان الصورة
كلما انبسطت في الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلة صدقها
عن الصورة التي تبقى في الهيولى واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة
التي انتقلت من حال الى حال اي اذا شكلت في حال ثم من ذلك
الحال الى حال اخرى ضعفت وقل حسنها والصدق فيها وكذلك
القوة اذا صارت في قوة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت
في حرارة اخرى ضعفت والحسن اذا صار في حسن اخر وشكل فيه
اي في حسن اخر قل حسنه ولم يكن مثل الاول فنقول بقول
وجيز مختصر ان كل فاعل هو افضل من المفعول فمثل مثال ذلك هو
افضل من الشول المستفاد منه وذلك ان الموسيقار انما كان
من الموسيقية وكل صورة حسنة انما كانت من صورة فيها او على
منها وذلك انها ان كانت صورة صناعية فانما كانت من الصورة
التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة طبيعية فانما كانت

والنقي
في

من صورة عقلية هي قبلها وأولى منها فالصورة الأولى عقلية هي
وأفضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية هي أفضل من الصورة
التي في علم الصانع والصورة المعمولة التي في الصانع هي أفضل وأحسن المعقولة خ
من الصورة المعمولة فالصناعة إنما تشبه بالطبيعة والطبيعة تشبه بالعقل
فإن قال قائل فإن كانت الصناعة تشبه بالطبيعة فإن دامت
الصناعة دامت الطبيعة لأنها تشبه بالطبيعة في أعمالها قلنا له
إنه ينبغي إذن أن يدوم الطبيعة لأنها تشبه في أفاعيلها أشياء
أخرى بالعقلية التي فوقها وأعلى منها ونقول إن الصناعة
إذا أرادت أن تمثل شيئاً لم تلق بصره على المثال فقط وتشبه
عملها به لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال فيكون صفة
عملها أحسن وأبين وربما كان الشيء الذي يريد الصناعة
أن يأخذ رسمه وصنعه وجدته ناقصاً أو قبيحاً والجزء والمكان
يقوى الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال
الفائق فلذلك تقدر أن تحسن القبيح وتتم الناقص على نحو قبول
العنصر الذي تقبل آثارها والدليل على صدق ما قلنا فيدارس

الصانع

الصانع فإنه لما أراد أن يعمل صنم المشتري لم يرنو إلى شيء من المحسوسات
يشهد خ ولم يلق بصره إلى شيء فيشهد به عمله لكنه يرقى توهمه فوق الأشياء
المحسوسة فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال
من الصور الحسنة فلو أن المشتري أراد أن يصور بصورة من الصور
ليقع تحت الأبصار لما قبل إلا الصورة التي عملها فيدارس
الصانع ونحن ذاكرون الصناعات ههنا ونذكر أعمال الطبيعة
التي اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصورت فيها
الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي أرادتها وليس حسن الحيوان في جماله الدم
لأن الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان
يكون باللون والشكل والجثة المعتدلة فأما الدم فإنه مبسوط كأنه
هيولى لأبدان الحيوان فإن كان الدم هيولى لأبدان الحيوان
الأنثى خ وهو مبسوط لا شكل فيه ولا حلية فمن أين يظهر حسن الأنثى من أما
على البصر التي من أجلها اصطرمت الحرب بين اليونانيين وأعدائهم
سنين كثيرة ومن أين صار حسن الزهرة في بعض النساء ومن أين
صار حسن الزهرة في بعض النساء ومن أين صار جمال الرجال حسن

فانه ايضا لو اراد احد منهم ان يرى الرائي صورة فائقة لا يوصف
حسنها الظن هذه الصورة التي ذكرنا انما يأتي من الفاعل على
المفعول كما يأتي الصورة الصناعية من الصانع على الاشياء المصنوعة
فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة واحسن منها
الصورة الطبيعية الموجودة في الهيولى واما المصنوعة التي بحسب في الهيولى
واما الصورة التي ليست في الهيولى لكنها في قوة الفاعل فهي اكثر
حسنا وابهى بهاء لانها هي الصورة الاولى ولا هيولى لها والدليل
على ذلك ما نحن ذاكرون من انه لو كان حسن الصورة انما يستبان
من قبل الجثة التي تحمل الصورة بانها جثة لكانت الصورة كلما
عظمت الجثة التي تحملها اكثر حسنا وتشوقت الناظرين اليها منها
اذا كانت في جثة صغيرة وليس ذلك كذلك بل اذا كانت
الصورة الواحدة في جثة صغيرة واخرى في عظيمة حركت
النفس الى النظر اليها بحركة سواء فان كان هذا هكذا قلنا
انه لا ينبغي ان نجعل ما على حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة بل انما
يكون حسنها من قبل ذاتها فقط والدليل على ذلك ان الشيء

ما دام خارجا منا فلسنا نراه واذا صار فينا ادركناه وعرفناه
وانما يحسن عندنا من طريق البصر والبصر لا ينال الا الصورة الشيء
بعضها على بعض حسن الصورة وتمكن
فقط فاما الجثة فليس ينالها فقد بان اذن ان حسن الصورة لا
حسنا كان او قبيحا
يكون بالجثة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة فقط ولا يمنع كبر جثة
صورة ان يصل الينا ابصارنا ولا صغر جثة وذلك ان الصورة — يتبين
اذا حازت البصر صدقت الصورة التي حازت فيها وصغرت ونقول
ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان
يكون منهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه وان كان
من الحسن والقبيح لم يكن بالحري ان يفعل احد الامرين دون الاخر حسن
وان كان حسنا كان فعله حسنا ايضا فان كان هذا على ما وصفنا
وكانت الطبيعة حسنة فبالحري ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا
وانما خفي عنا حسن الطبيعة لانا لم نعتد ان نبصر باطن الشيء
لم نطلب ذلك لكنا انما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب
من حسنه ولو رمنا ان نرى باطن الشيء لرضينا عن خارج
واستحقرناه ولم نعجب منه والدليل على ان باطن الشيء احسن

بيان ان باطن الشيء احسن
من ظاهره

وافضل غير خارجة لحركة لانها تكون في باطن الشيء ومن هناك يبتدئ
الحركة ومثل ذلك المرئي الذي له صورة ومثاله فانه اذا
راى الناظر صورته لم يعلم من الذي صوره فيترك النظر بالصورة
وطلب ان يعرف المصور والمصور هو الذي حركه للطلب
وهو باعثه فاما صورته الظاهرة فلم تحركه للطلب وكذلك
باطن الشيء وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذي يحركنا
ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو فان كانت الحركة انما يبدو
باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك
العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان
ان باطن الشيء احسن من ظاهره كما بيناه واوضحنا ونقول انا
قد نجد الصور الحسنة في غير الاجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست
جسمانية لكنها اشكال ذوي خطوط فقط ومثل الصور التي تكون
من الشعر الموزون ومثل الصور التي في النفس فانها الصور الحسنة حقا
اعني صور النفس كالحلم والوقار وما يشبههما فانك ربما رايت الرجل
حليما وقورا فيعجبك حسنه من هذه الجهة فاذا نظرت الى وجهه اتت

منه

قبيحا سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة
فتعجب منها فان لم يتحرك الى باطن الشيء والغيب يتحرك الى
ظاهره لم تر صورته حسنة بل ترى صورته القبيحة فتنبه الى القبح ولا
تتنبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئا لانك قضيت عليه بغير الحق وذلك
رايت ظاهره قبيحا فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه فالحسن الحق
هو الكامن في باطن الشيء لا في ظاهره وجل الناس انما يتأنقون
الى الحسن الظاهر ولا يشتاقون الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه
ولا يفحصون عنه لان الطين قد غلب عليهم واستغرق عقولهم
فلهذه العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الخفية
الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في
حيز العقل فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها واياهم
اردنا في كتابنا الذي سميناه فلسفة خاصة اذ العامة لا تستاهل
هذا ولا تبلغه عقولهم فان قال قائل انا نجد في الاجسام صورا حسنة
قلنا ان تلك الصورة انما تنسب الى الطبيعة وذلك ان في
الطبيعة حسنا ما غير ان الحسن الذي في النفس افضل واكرم من حسن

المجزو ح
نسخ ح
فتتنبه
فتنبه
والباطن ح

الذی فی الطبیعة وانما کان الحسن الذی فی الطبیعة من الحسن الذی
فی النفس وانما یظهر لک حسن النفس فی المرء الصالح لان المرء
الصالح اذا القی عن نفسه الاشیاء الدنیة وتزین نفسه بالاعمال
المرضیة فاض علیه النور الاول من نوره ونیرها حسنه بهیة
فاذا رات النفس حسنها وبهاءها علمت من این ذلک الحسن
ولم یحتج فی علم ذلک الی القیاس لانها تعلمه بتوسط العقل والنور
الاول لیس هو نور فی شیء لکنه نور وحده قایم بذاته فلذلک
صار ذلک النور ینیر النفس بتوسط العقل بغیر صفات کصفات بغیر
النار وغیرها من الاشیاء الفاعلة فان جمیع الاشیاء الفاعلة
انما افاعیلها بصفات فیها لا بهویاتها فاما الفاعل الاول فانه
یفعل الشیء بغیر صفة من الصفات لانه لیست فیه صفة البتة لکنه یفعله
بهویته فلذلک صار فاعلا اولا وفاعل الحسن الاول الذی التی
فی العقل والنفس فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذی هو عقل دایم
لا عقل لانه لیس بعقل مستفاد ولیس هو مکتسبا ونحن ممثلون
ذلک غیر انا ان جعلنا مثالها لنا حسیا لم یکن ملایما لما نرید ان نمثله

بلان

بل لان کل مثال حسی انما یکون بالاشیاء الحسیة الداثرة والاشیاء
الداثرة لا تقدر علی حکایة مثال الشیء الدایم فینبغی ان نجعل مثالنا
عقلیا لیکون ملایما للشیء الذی اردنا ان نمثله به فیکون کالذهب
الذی مثل به من ذهب آخر مثله غیر انه ان القی الذهب الذی کان مثالا اذا انقی
دنسا مشوبا ببعض الاجسام الدنیة نقی وخلص اما بالعمل واما بالقول
فیقال ان الذهب الحسی لیس هو الذی تری فی ظاهر الجسم لکنه خفی
الباطن فی الجسم ثم نصفه بجمیع صفاته وکذلک فینبغی ان نفعل اذا
اردنا تمثیل الشیء الاول بالعقل وذلک انا لا نمثله الا
من العقل النقی الصافی فان اردت ان یعرف العقل النقی
الصافی من کل دنس فاطلبه فی الاشیاء الروحانیة وذلک
ان الروحانیة کلها صافیة نقیة فیها من الحسن والجمال ما لا یوصف
فلذلک صارت الروحانیة کلها عقولا لا یحق وبعضها نفس واحدة
هو ان ینظر فیبصر البهاء ابدا کان الناظر شیئا تاما الی النظر البهاء لا
لان لها اجساما لکن بانها عقول صافیة نقیة والناظر ثابت
الی النظر الی المرء الحلیم الشریف لا من اجل حسن جسمه وجماله لکن من

عقله وحلمه فان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق جدا
لانهم يعقلون عقلا دائما لا ينصرف بحال برة ثم مرة لا يعقلون
ثم تثبت نفيه صافيه لا دنس فيها البتة فلذلك عرفوا الاشياء التي
لهم خاصة الشريفة الالهية التي لا يعقل ولا يبصر منها شيئا سوى العقل
وحده والروحانيون اصناف وذلك ان منهم من يسكن السماء
التي فوق هذه السماء النجومية والروحانيون الساكنون في تلك
السماء كل واحد منهم في كلية فلك سمائه الا ان لكل واحد منهم موضعا
معلوما غير موضوع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرمية التي في
السماء لانها ليست باجسام ولا تلك السماء جسم ايضا فلذلك صار
كل واحد منهم في كلية تلك السماء ونقول ان من وراء هذا العالم
سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل
من في هذا العالم سمائي وليس هناك شيء ارضي البتة والروحانيون
الذين هناك ملائمون للانس الذي هناك لا ينفي بعضهم من بعض
وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا نضاده بل يستريح اليه وذلك
ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد

وهم

وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد وكل واحد
منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه لان الاشياء التي هناك نيرة
مضيئة وليس هناك شيء مظلم البتة ولا شيء جاسي لا ينطبع بل كل حاسة
واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شيئا لان الاشياء هناك
ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها ولا يخفى على بعض شيء
مما في بعض البتة اذ ليس نظرهم بالاعين الداثرة الجسدانية الواقع
على سطوح الاجسام المكنونة بل انما نظرهم بالاعين العقلية المكنونة
الروحانية التي جمع في حاسة الواحدة جميع القوى التي للحواس
اللمس مع قوة حاسة السادسة بل حاسة السادسة هناك مكتفية
بنفسها مستغنية عن الاغراق في الآلات اللحمية اذ ليس بين مركز دائرة
العقل وبين مركز دائرة ابعاد وابعاد مساحية ولا خطوط خارجة
عن المركز الى الدائرة لان هذه من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال
الروحانية بخلاف ذلك اعني ان مراكزها والخطوط التي تدور عليها

وليس فيها ابعاد مكانية تم الميمر الرابع بتوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الخامس من كتاب اثولوجيا في ذكر الباري وابداعه ما ابدع وحال الاشياء عنده ونقول ان الباري عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين جعل منها ومن الاشياء الواقعة تحت التكوين الفاسد وجعل لها في البدن الحي آلات وادوات مختلفة وجعل لكل حس من الحواس اداة يحس بها الحس وانما فعل ذلك ليحفظ الحي من الآفات العارضة من خارج وذلك ان الحي اذا راى الشي المؤذي او سمعه او لمسه او ذاقه فر منه قبل ان يقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله وانما جعل الباري عز وجل للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذه النظام ينبغي ان يكون الحي الا انه جعل لها اداة واداة ثم لم يكن لكل اداة حس ملايم لها فبعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملايمة للناس وسائر الحيوان الا انه جعل لها من اول كونها ادوات ملايمة لحواسها لكيما يحفظ بها من الاحداث والآفات الحادثة عليها ولعل قائلا يقول ان الباري تعالى انما جعل هذه الادوات للحواس لانه علم ان الحس انما ينقلب في مواضع حارة وباردة في سائر الآثار

ادوات

الجرمية لئلا تفسد اجساد الحيوان فسادا سريعا جعلها حسا وجعل لكل حس من حواسها اداة ملايمة لذلك الحس الا انه اما ان يكون هذه القوى اعني الحواس كانت في الحيوان اولا ثم جعل الباري اخيرا الادوات او ان يكون الباري جعل لها قوى الحواس والادوات جميعا فان كان الباري جل وعلا احدث الحواس في الحيوان فان الانفس لم تكن حساسة اولا قبل ان تاتي الكون فان كانت قد كان لها الحس قبل ان تاتي الى الكون فانما تاتي الى الكون غريزي وان كان ذلك غريزيا فثباتها وكونها في العالم العقلي غير غريزي طبيعي ويكون انما ابدعت لا لانفسها لكن للاشياء آخر ولكي تكون في المواضع الاخس الادنى وانما دبرها المدبر وجعل لها هذه القوى والادوات لتكون في الموضع الادنى الملوث او يقال كان هذا التدبير انما يكون عن روية وفكر اي يكون النفس في موضع خس لا في موضع شرف والكرم يتدبر ونقول انه لم يبدع الباري الاول شيئا من الاشياء بروية ولا فكر لان الفكر اول والباري عز وجل اول الاوائل والفكرة انما يكون عن فكرة اخرى وذلك الفكر ايضا

مبكون

الى ما لا نهاية له واما ان يكون من شيء آخر فهو قبل الفكر وذلك الشيء اما
ان يكون الحس او العقل ولا يمكن ان يكون اول الفكر الحس لانه لم يكن
بعد وهو تحت العقل والعقل اذ هو مبدع الفكر فانه لا يحتاج ان يكون
مبدع الفكر اما بالقضايا واما بالنتائج والقضايا والنتائج تكونان
في علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيئا من المحسوسات علما حسيا
فليس اذا العقل اول الفكر وذلك ان العقل مبدا في علمه المعقول
الروحاني ومنتهى النسبة فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن
ان ياتي العقل الى المحسوسات بفكرة وروية فان كان هذا على
ما وصفنا عدنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الاول اجسام الحيوان ولا الاشياء
التي في هذا العالم السفلي او من العالم العلوي بفكرة ولا روية البتة فانا نجرى
الا لكون في المدبر الاول روية ولا فكرة وانما قيل ان الاشياء
كونت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها ابدعت
على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى ولو ان حكيما فاضل الحكمة
روى في ان يعمل مثلها اجزاء لا يقدر على ان يعملها وذلك ان الاشياء
وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان تكون

العقل

والفكرة نافعة في الاشياء التي لم تكن بعد وانما يفكر العاقل قبل
ان يفعل الشيء لضعف قوته عن فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج
الى ان يرى الشيء قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل
كونه ويحتاج الى ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون وذلك يحتاج
الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما يكون خوفا من ان يكون الشيء
على خلاف ما هو عليه الآن والشيء الفاعل بانه فقط لا يحتاج الى ان
يسبق في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط
فان كان انما يفعله بذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بروية
ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الانفس كانت
وهي في عالمها قبل ان تهبط الى الكون حسانية الآن حسها كان
حسا عقليا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت حسية
حسا جسميا فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل
قوة الحس وتفيض على الجسم القوة التي بانها تقبل العقل الآن تلك القوة
تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحس والنفس فهو مغير من الحس الى العقل
مرة فلطف الاشياء الجسمية حتى يصيرها كانها عقلية فينالها العقل

ان كل فعل فعله الباري الاول عز وجل فهو تام كامل لانه علة علة م
تامة ليس فوقها علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم فعلا
من افاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني اعني العقول
فبالحري الا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان
افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده وليس شيء عنده اخيرا بل
الشيء الذي هو عنده اولا وهو هنا اخيرا وانما يكون الشيء اخيرا
لانه زماني والشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق
ان يكون فيه فاما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك
زمان فان كان الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم
هناك فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا قائما كما انه سيكون
في فان كان هذا هكذا فالشيء الكاين في المستقبل هو هناك
موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك الى احد الاشياء
البتة فالاشياء اذا عند الباري جل ذكره كاملة تامة زمانية
كانت ام غير زمانية وهو عنده دائما وكذلك كانت عنده
اولا كما يكون عنده اخيرا فالاشياء الزمانية انما يكون بعضها

جب

من اجل بعض وذلك ان الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت
وبانت عن الباري الاول كان بعضها علة كون بعض واذا كانت
كلها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تبن عن الباري الاول لم يكن بعضها
علة كون بعض بل يكون الباري الاول علة كونها كلها فاذا كان
بعضها علة بعض كانت العلة انما تفعل المعلول من اجل شيء ما العلة
الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما وكذلك من اراد ان يعرف
طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه يقدر ان يعرفها مما يكون الان فانا
وان كنا نظن انا نعرف العقل اكثر من ساير الاشياء فانا لسنا
نعرفه كنه معرفته وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد
لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما تختلف ما هو ولم هو
في الاشياء الطبيعية التي انما هي اصنام للعقل واقول ان الانسان
الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع
اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع
الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد فلذلك لا يقال
هناك لم كانت العين او لم كانت اليد فاما هاهنا فمن اجل ان صار

كل عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه ووقع عليه لم
كانت اليد ولم كانت العين فاما هناك فلما صارت اعضاء الانسان
العقلي كلها معا في موضع واحد صار لم الشي ولم كان الشي شيئا
واحدا وقد نجد في عالمنا هذا ايضا الشي ولم هو شيئا واحدا مثل
كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت
لم كان الكسوف تصفه بتلك الصفة بعينها فان كانت ههنا في
العالم الاسفل يوجد ما الشي ولم هو شي واحد فباحرى ان
يكون هذا لازما للاشياء العقلية اعني ما هو ولم هو شيئا واحدا
ومن يصف ماهية العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حق وذلك
ان كل صورة من الصور العقلية هو الشي الذي من اجله كانت تلك الصورة
واحد ولا اقول ان صورة العقل هي علة انيتها لكني اقول ان
صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص عنها بما هي
وجدت في ذلك الفحص بعينه لم هي ايضا وذلك انه اذا كانت
صفات الشي في الشي معا وفي موضع واحد غير متفرقة لم يلزم
ان يقال لم كانت تلك الصفات فيه لان الشي وتلك الصفات

منفرقه

شي

شي واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هي هو والدليل
على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا يقال لم كانت
هذه الصفة في الشي ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت
صفات الشي في الشي متفرقة وفي مواضع شتى فانه يلزم حينئذ ان
يقال لم كانت هذه الصفة في الشي ولم كانت تلك الصفة فيه الصفة
فاما اذا كانت لذلك الشي صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى
بصفة من صفاته البتة فانك لا تسمي الانسان عينا ولا يدا
ولا رجلا ولا شيئا من اعضائه ولا من صفاته البتة فاما العقل
فانك تسميه بصفاته لانك تسمي العقل عينا ويدا وتسميه بكل صفاته
للعلة التي ذكرنا آنفا فبهذه العلة صار هذان النعتان ما هو ولم هو
يقعان على الاشياء العقلية كانهما شي واحد ونقول ان العقل
ابدع تاما كاملا بلا زمان وذلك انه كان مبدأ ابداعه وماهيته
معا في دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احد ما العقل علم
لم كان ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يرد في تمام كونه بل ابدع غاية
العقل معا اول كونه واذا كان ابداع غاية الشي مع اوله

كونه لم يقبل لم كان ذلك الشي لان لم انما يقع على تمام الشي فاذا كان
تمام الشي مع اول كونه سوا فاذا كنت عرفت ما الشي علمت لم كان
وذلك ان الماهية انما يقع على كون الشي الذاتي الطبيعي فاذا كان
حدوث اول الشي وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنيت
بمعرفة مائية الشي عن لم كان ذلك لانك اذا عرفت ما هو
عرفت لم كان ايضا كما وصفنا فان قال قائل انه قد يمكن ان ينال لم
كانت صفات العقل قلنا ان لم ينال على جهتين احديهما من جهة العقل
والثانية من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا ان صفات العقل
انما هي فيه معا وليست متفرقة ولا في مواضع شتى كما قلنا آنفا
فلذلك صارت صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحدة منها فاذا
كان العقل وصفاته هذه الصفة لم نحتج ان ننال لم كانت هذه الصفة
فيه لانها هي هو وصفاته كلها معا فاذا علمت ما العقل علمت ما
صفاته ايضا واذا علمت ما صفاته علمت لم كان فقد بان انك
اذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا ووضحنا وانما صار العقل على
هذه الصفة لان مبدعه ابدعه ابداعا تاما لانه هو ايضا تام غير

ناقص فلما ابدع العقل ابدعه تاما كاملا وجعل مائيته علة كونه وكذلك
يفعل الفاعل الاول لانه اذا فعل فعلا جعل لما كان داخلا فيما هو
فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لم هو ايضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل
التام والفاعل التام هو الذي يفعل بانه فقط بغير صفة من الصفات
فاما الفاعل الناقص فهو الذي يفعل فعله لا بانه فقط لكن بصفة من
صفاته فلذلك لا يفعل فعله وغايته معا لانه ناقص غير تام
فاذا لم يفعل معا كان اول فعله غير غايته فاذا كان المعلول
كذلك فمتى عرفت ما هو لم تعرف لم هو فتحتاج ان تعرف
ما الشي ولم هو لا تستغني بمعرفتك ما هو عن لم لكنك تحتاج
ان تعرف لم كان بعد للعلل التي ذكرنا ونقول كما ان هذا العالم
مركب من اشيا تعدل بعضها ببعض فيكون العالم كالشي الواحد
الذي لا خلاف فيه ويكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو
وذلك ان كل جز منه مضاف الى الكل فلا تراه كانه جزء لكنك
تراه كالكل وذلك ان لا نا تصفح اجزا العالم كان بعضها
من بعض لكنك تتوهمها كلها كانها شي واحد لم يكن احدها

بين الآخر فاذا توهمت هكذا اصبرت العلة مع المعلول لا تبعد منه
فاذا توهمت العالم واجزائه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهما
عقليا فيكون اذا عرفت هذا العالم عرفت ايضا لم هو معا فان كانت
كلية هذا العالم على ما وصفنا فبالحري ان يكون العالم الاعلى
على هذه الصفة ايضا اقول ان كانت الاشياء التي ههنا متصلة
بالكل فبالحري ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وان يكون
كل واحد منها مستقلا بنفسه لا تخالف صفاته ذاته ولا يكون
في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو الذات فاذا كانت
الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العلل العاليات في معلولاتها
فيكون اذا كل واحد منها على ما انا واصف وهو ان يكون العلة
التي هي الغاية فيه بلا علة اي ان غايته فيه بلا علة تبعد منه
فان كان ليس للعقل علة تامة به فانحه ان العقول اي الاشياء التي
في العالم الاعلى مكتفية بانفسها ليس لها علل منها وذلك ان علة
مبدوها هي علة غاياتها لان مبدوها وتمامها معا ليس منها فرق
ولا زمان فيكون اذا علة تمامها مع علة بدوها سواء فاذا كانت

سرشت

كذلك كان ما هو ولم هو شيئا واحدا وذلك ان لم هو انما
كان مع ما هو سواء فقد بان مما ذكرنا انه ليس لاحد ان
يفحص عن العالم الاعلى لم كان هذا ولا لم كان هذا ولم كان ذلك
لان لم كان الشيء هناك ليس هو محضا ولكنه لم كان وما هو جميعا
جميعا شيء واحد فنقول ان العقل هو كان تام كامل لا يمكن
في ذلك احد فان كان العقل تاما كاملا فانه لن يقدر قائل
ان يقول انه ناقص في شيء من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك
لم يقدر ان يقول ايضا لم لم يحضره بعض صفاته ولا اجابه مجيب فقال
صفات العقل كلهن حاضرة لانه لم احد بين الاخرى وذلك
ان جميع صفات العقل ابدعت مع ذاته معا فاذا كان هذا هكذا
كان وجود ما هو ولم هو في العقل معا فان كان وجودهما معا
فلا محالة كما انك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا علمت
ما هو فقد علمت لم هو غير ان ما هو اشد ملاءمة للاشياء
العقلية من لم هو وذلك لان ما هو يدل على غاية بدو الشيء ولم هو
يدل على تمام الشيء والعلة المبتدية هي العلة التامة بعينها في

طو مع الشيء سواء فلا ينبغي ان نطلب
هناك لم كان الشيء لان لم الشيء
هناك صح

لم صح

العقلية فلذلك اذا علمت بالشي العقلي علمت لم هو كما بيناه وكشفناه
واوضحناه تم الميمر الخامس بلطفه وعونه

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر السادس من كتاب اثولوجيا وهو القول في الكواكب
انه لا ينبغي ان نضيف احد الامور الواقعة منها على الاشياء الجزئية
الى ارادة فيها واذ كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها
الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون
ما يكون منها فنقول ان الكواكب هي كالاداة الموضوعة المتوسطة
بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلة الاولى ولا تشبه
الهيولى المعينة في اتمام الشي ولا تشبه الصورة التي تفعل بعضها في بعض
بل انما تشبه كلمات العالم الكلمات المدبرة التي تقيم امور المدينة
وتضع كل شي منها موضعه وتشبه الناس الذين فيها يعرف اهل المدينة
ما ينبغي لهم ان يعملوا مما لا ينبغي وبها يهتدون الى الامور المحمودة
وينتهون عن الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون
على سوء اعمالهم والسنن وان اختلفت فانها كلها يدعو الى شي واحد

وهو خير

وهو خير والسنة هي التي تسوق الى الخير وكذلك الكلمات في العالم
تسوق الاشياء الى الخير لانها في العالم كالسنة في اهل المدينة
فان قال قائل ان كلمة العالم ربما كانت والى غير خير قلنا
انه ليس غرضها الشر لكنها لما كانت في طريق الفعل وذلك انه
ربما استدللنا على الاول من الاخر وربما عرفنا العلل
من العلة وربما عرفنا العوارض من الشي البسيط من المركب والمبسوط
والمبسوط من المركب فان كان هو كذلك فقد اطلقنا المسئلة التي
تثبت هل السيارة علل للشرور ام ليست بعلل لها وهل الاشياء
المذمومة يأتي في هذا العالم من العالم السمائي ام لا يأتي وانا
قد بينا واوضحنا انه لا يأتي من العالم السمائي الى العالم الارضي شيئا
من هذه الامور المذمومة الثابتة ولا السيارة علة لشي من هذه الشرور الكائنة ههنا
لانها لا تفعل بارادة وذلك ان كل فاعل يفعل بارادة فانما
يفعل اما افاعيل محمودة ومذمومة ويفعل خيرا او شرا وكل فاعل
يفعل فعله بغير ارادة وروية فانه فوق الارادة فلذلك انما
يفعل خيرا فقط وافاعيلها كلها مرضية محمودة وانما يأتي الاشياء

ثم نقول

فی العالم الاعلی ای العالم الاسفل باضطرار غیر انها اضطرارت
لا تشبه هذه الاضطرارات السفلیة البهیمیة بل هی اضطرارت نفسانیة
و انما یحس هذا العالم بتلک الاضطرارات کما یحس بعض اجزاء الحیوان
بانفعال بعض و الاشیاء العارضة للجزء من الجزو و الاجزاء انما هی
تبع لطبیعة واحدة و الاشیاء الواقعة فی العالم الاعلی علی العالم
انما هو شیء واحد نحن هاهنا و کل آت یاتی من تلک الاجرام
فهو خیر لا شر و انما یکون شرا و اختلط بهذه الاشیاء الارضیة
و انما کان الاتی من العلو خیرا لانه انما کان لا من اجل حیوة جزء
لکن من اجل حیوة الکل و ربما نالت الطبیعة للشیء الارضی من العلو
اثرا و تنفعل انفعالا آخر الا انها لا یقوی علی لزوم ذلک الاثر
الذی نالته من العلو و اما الاعمال الکائنة من الرقی و من السحر فیکون
علی جهتین و اما بالملائمة و اما بالتضاد و الاختلاف و اما بکثرة
القوی و اختلافها غیر انها تام و ان اختلفت فانها متممة للحی
الواحد و انه ربما حدثت الاشیاء من غیر حیلة احتال لها محتال
و السحر الصناعی کذب و زور لانه یخطی و لا یصیب فاما السحر الحق الذی

لا یخطی و لا یکذب فهو سحر العالم و هو المحبة و الغلبة و الساحر الحاکم
هو الذی یشبه العالم و یعمل اعماله علی نحو استطاعته و ذلک
انه یستعمل المحبة فی موضع و یستعمل الغلبة فی موضع آخر و اذا اراد
استعمال ذلک استعمل الادویة و الحیل الطبیعیة و تلک منبثة فی الاشیاء
الارضیة غیر ان منها ما یقوی علی فعل المحبة فی غیره کثیرا و منها
ما ینفعل من غیره ضعیفا و له و اما بدو السحر ان یعرف الساحر الاشیاء
المتقاودة بعضها لبعض فاذا عرفها قوی جذب الشیء بقوة المحبة الفاعلة
التی فی الشیء فاما الرقی التی یکون بالملائمة و الکلام الذی یتکلم
به فانما هو حیل لیتوهم من رآه ذلک الفعل فعله و لیس بفعله
بل انما فعل تلک الاشیاء التی یستعملها فان للاشیاء طبایع
تجمع بعض الاشیاء الی بعض و انما یجذب الشیء للشیء الیه من اجل الجنس
الغریزیة و قد یوجد فی الاشیاء شیء یجمع من النفس و النفس
کالاوتار الذی یجمع من العروس النیابیة بعضها الی بعض و الدلیل
علی ان للاشیاء اشیاء تجذب الیها اشیاء کلها و اشیاء تجمع
من الشیء الشیء و الاشیاء فنهار من قوة المحبة ما اذا نظر الیه الناظر

لم يتأت لك أن تسمعها بصيرا في جزء الكون والإشارة لبعض الأعضاء
فإنه ربما يحمي الموسيقار الحاذق ويصير صوته بصنعته يقدر بها على
جذب من أراد جذبه إليه وربما أشار بعينيه ويده وبعض
أعضائه فيشكلها بشكل يقدر على جذب الناظر إليه وذلك أنه
يصور صورته وحركاته إلى اللين فيستميل بذلك من أراد وليس
أن الإرادة والنفس الناطقة هي التي تستلذ الموسيقار وتنقاد
له وتطيعه بل النفس البهيمية هي التي تستلذ ذلك وتنقاد له وهذا بذلك جر
ضرب من السحر ولا يعجب منه العامة ولا تذكره وإنما ذلك كذلك
لأنه جعل العادة وإنما يعجب العامة من سائر الأشياء الطبيعية لأنها الاعمال جر
لم تعوده ولم تر من نفسها بذلك فكما أن الموسيقار يلذ ذات الأسماع
ويجذبه إليه من غير أن يكون السامع يقبل ذلك النغم بحريته يقبل
المطلقة ولا بإرادته الشريفة لكن بالنفس البهيمية كذلك نحو الأداء
رقي يجيبه انقادت له لا بإرادتها ولا أنها فهمت عنه كلامه وأحست كلامه
لكنها تحس بالأثر الذي أثر فيها فقط حسا طبيعيا كذلك المرء الذي
يسمع الرقى لا يفهم كلام صاحب الرقية لكن إذا وقع به الأثر أحس

بذلك الأثر

بذلك الأثر وليس ذلك الأثر من قبل الرقى بل من قبل [illegible]
الفواعل التي في العالم غير أنه وإن أحس الأثر الواقع عليه فإنما يقع ولكن
الأثر في النفس البهيمية فأما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الأثر البتة
كذلك الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية فأما في النفس الناطقة فإنه
لا يقدر أن يؤثر فيها بل إن استعمل الناطقة ومال إليها لم تدع النفس
البهيمية أن تقبل أثر الموسيقار ولا أثر صاحب الرقى ولا سائر
الآثار السفلية الأرضية وصاحب الرقى يرقي ويسمي الشمس وبعض
الكواكب ويطلب إليها أن تفعل ما يريد فعله لأن الشمس والكواكب
تسمع دعاءه وكلامه لكن لما وافق دعاء الداعي ورقية الراقي
أن يحرك تلك الأجزاء بنوع من الحركة كما تحس بعض أجزاء الإنسان
بالحركات بعض ذلك بعزته وتره واحد ممتد متى حرك أجزاءه بحركة
تحرك أوله وربما حرك بعض الأوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه يحس
بحركة ذلك الوتر كذلك أجزاء هذا العالم ربما حرك المحرك بعض أجزائه
فيتحرك لتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس بحركة ذلك الجزء لأن أجزاء العالم
منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد وربما حرك

الضارب العود فيتحرك أوتار العود الآخر بتلك الحركة كذلك
العالم الأعلى ربما حرك جزءاً من أجزاء هذا العالم مباينا له صاحبه مفارقا
فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدل على أن بعض أجزاء العالم يحس
بالآثار الواقعة على بعض لأن العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد
فكما أن بعض أجزاء الحي يحس بالأثر الواقع على بعض لشدة ايتلافها
واتصالها كذلك يحس بعض أجزاء العالم بالأثر الواقع على بعض لشدة
ايتلافها واتصال بعضها ببعض ونقول أن في الأشياء الأرضية
قوى تفعل أفاعيل عجيبة وإنما نالت القوى من الأجرام السماوية
لأنها إذا فعلت أفاعيلها فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية ومن
أجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل إرادة أن
ينالوا بها هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الأشياء التي
يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركاتها وقواها الخفية
بها وهم وإن لم يريدوا ولم يدعوا بدعائهم فذلك لم يحتاجوا
لجهلهم فإنهم إذا استعملوا الأشياء الطبيعية ذوات القوى العجيبة
في الوقت الملائم لذلك الفعل أثرت تلك الآثار في الشيء الذي

أراده وربما أثرت تلك الآثار في الشيء الذي أراده وربما
أثر بعض العالم في بعض آثارا عجيبة بلا حيلة يحتال لها أحد وربما جذب
بعض أجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا فيقوى جدا وربما عرض من
دعاء الداعي وطلب الطالب أن يجيب بعضها بالجهة التي ذكرنا
أيضا وذلك أن يكون دعاؤه يوافق تلك القوى وينزل إلى
هذا العالم فيؤثر آثارا عجيبة وليس بعجب أن يكون الداعي ربما
سمع منه لأنه ليس بغريب من هذا العالم ولا سيما إذا كان مرتضيا
صالحا فإن قال قائل فما يقولون إن كان صاحب الدعاء شريرا
وفعل تلك الأفاعيل العجيبة قلنا أنه ليس بعجب أن يكون المرء الشرير
يدعوا ويطلب فيجاب إليه دعاؤه وطلبه لأن المرء الشرير
يسقى من النهر الذي يسقى منه المرء الخير والنهر لا يمنع منهما لكنه يسقيهما
جميعا فقط فإن كان هذا هكذا فإنما المرء الشرير إذا كان لم
صالحا ينال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي أن يعجب من ذلك
ولا يقول لم نال ما نال لم تمنعه الطبيعة ولم يعاقب إذ لم يكن
أهلا لذلك العمل لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس من شاء

مرتضيا

الطبيعة ان يعطي ما عندها فقط من غير ان يعلم لمن ينبغي لها ان يعطي
ومن ينبغي لها ان يمنع وهذا التمييز لقوة اخرى فوق الطبيعة واعلى
منها فان قال قايل فالعالم اذا كله باسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار
من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضي هو الذي ينفعل و
اما العالم السماوي فانه يفعل ولا ينفعل وانما يفعل في العالم الارضي
افاعيل طبيعية ليس فيها فعل عرضي لانه فاعل غير منفعل من فاعل اخر
جزوي فاذا كان الشي فاعلا غير منفعل كانت افاعيلها كلها
طبيعية وليس شي منها عرض لانه ان عرض منها عارض فلا يكون
بغاية الاتقان والصواب فان كان هذا هكذا قلنا ان جرم العالم
الاعلى هو الجنس الشريف لا ينفعل انما يفعل فقط والجزء السفلي يفعل
وينفعل جميعا ينفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف فاما الجرم
السماوي والكواكب فلم ينفعل وليست متقابلة الآثار لا باجرامها
ولا بانفسها من غير ان تنفعل باجرامها ولا بانفسها لان اجرامها انفسها
باقية ثابتة على حال واحدة فان انقلبت اجرامها سيل كقول
القايل فان سيلا يكون خفيا ولا يحس لقلته وكذلك استلاهيا يكون

خفيا

خفيا ايضا ولا يحس فان قال قايل كانت الحيل والرقى والنيرنجات
والاسماء في الانسان فما بال المرء الفاضل البار التقي لا يمكن ان يوثر
فيه السحر وغيره من الحيل التي يحتال اصحاب الطلسمات ام غير ممكن
ذلك قلنا ان المرء الفاضل البار التقي لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة
من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل من الافاعيل المؤذية لان النفس الناطقة
ولا يحول منها شي ولا يزيلها عن حالها الحسنة المرضية وان العقل
فانها ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من اجزاء العالم من غير ان
يكون السالم يقدر على ان يوثر فيه الآثار الردية كالعين او ما اشبهه
لان العقل لا يوثر في الا ان الا ان يعاوده النفس الناطقة
وذلك ان من الآثار ما يقع في النفس البهيمية فيقبلها دون
النفس الناطقة ومنها ما لا يقبل الى ان يكون النفس الناطقة
تميل الى ذلك الاثر ويقبله والالم يقدر النفس البهيمية على قبول
ذلك الاثر ويقبله والالم يقدر النفس البهيمية على قبول ذلك
الاثر وقبوله انما كان صاحب الرقى وهي يوثر في النفس البهيمية
الاثر الذي اراد وكذلك النفس الناطقة ترى بخلاف ذلك الراقي

الاخ

فيرد ذلك عن النفس الهيئة ومنها من قبوله ومنها القوة التي
ارادت ان تحل بها فاما ما كان من موت او مرض او آثار جرمية
فانه يقبلها ويؤثر فيه لانه جزو من اجزاء هذا العالم والجزو ينفعل
في الجزو الا ان يستغيث بالقوة الاولى فيرد عنه تلك الاثار
الردية ومنها من ان يؤثر فيه فيجوز منها ما يحواس الحس
فانها تقبل آثار القول والحسن بذكر ويلتقي بالطبيعة ويلتذ ويسمع
من الداعي والمجبر ولاسيما ما قرب منها كان السرع الى الاجابة
من غيره ومنبغي ان نعلم ان كل امرء مايل الى الشي من غيره فهو
قابل آثار السحر وانما يقبل من السحر ما كان ميله اليه وهواه فيه لانه
ينقاد ولذلك سريعا ولا يمتنع فاما المرء الذي لا يميل غيره بل انما
يميل الى ذاته فقط واليها ينظر دايما وكيف يعطيها فلذلك المرء
لا يمكن الساحر ان يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوع
من الحيل وكل امر في حد العقل بعد الا في حد الراي فانه يقبل الاثار
العارضة فيه من السحر لانه في طريق العقل والذات فتحرك الاعمال التي
تستلذها والدليل على ذلك حسن والجمال فان المرأة الحسناء جميلة

العوني

تحبّي اليها المرء العقل الذي لم يمن الراي فيجذبه جذبا طبيعيا من غير
ان يحتاج الى صناعة الساحر وان يحتال له بشي من حيل الصناعية وذلك
ان الطبيعة هي التي سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها
ثم التفت منه ومنها غير انها لم تجتمعها في المكان بل انما التقتها بالود
والعشق الذي صيرت منها ولذلك قال بعض الشعراء ان فلانا المحسن
وان كان واحدا فانه كثير اذ به ذلك ان كل من راى فلانا
احبه ولم يرد مفارقته من جماله وحسنه وان الذين احبوا فلانا
كثير اعدادهم وفلان اذا كثر ليس مع احد فاما المرء ذو الراي الذي
قد ارتفع عن العقل فانه لا يؤثر فيه ساحر ولا غيره من اصحاب الحيل
الصناعية وذلك انه والساحر واحد الا يصير لانه والشي الذي
يراه واحد بل هو هو وهذا القول صحيح ولا اعوجاج فيه وذلك
انه يقول من القول ما ينبغي ان يعمل به فاما المرء الذي جعل العقل امامه
والراي خلفه فانه لا ينظر الى نفسه لكنه ينظر الى غيره ويقول قولا
معوجا ولا ينبغي ان يعمل به لان هواه مايل الى غيره وقلبه مايل
الى هواه فمن فعل ذلك قبل الاثار من غيره والحدث الى غيره

الفضاح

سحر

بمنزلة تحسين الدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعضها الابار
وحرصهم على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصب والتعب وحرص
الناس على التزويج واجتهادهم فيه وفي كل امر يشبهه وهذه
كيف يمهون لسلامهم ونهارهم حتى ينالوا ما ارادوا ومن ذلك
هذا وما اشبهه دال على القوة المجاذبة في الاشياء واما الاعمال
التي تكون من اجل الغضب فانها تحركه بحركة بهيمية ايضا واما شهوات
الرياسات والولايات فانه يهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا
وغير ان حركات هذه الشهوة شتى وذلك ان منها ما يكون من شدة
الفزع وذلك ان المرء ربما كان حريصا على الرياسة محبا لطلبها
لئلا يستضام ولا يشتد فيقبل الاثار المولمة المحزنة ومنها ما يكون
بشدة الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشتاق
اليه الدنيا ويون ومنها ما يكون بشدة وحاجة الطبيعة وتخوف
من الفقر فان من الناس من يحرص على الدنيا ويكون لحجة فرد
الطبيعة وانه لا بد له من شيء يعيشها وحده فان قال قائل
ان المرء والعقل يحسن غير قابل لاثار السحر كان الرأي يحسن غير حسن

قابل

قابل لاثار السحر ايضا قلنا له ان كان المرء والعقل يحسن فعل الاعمال المنطقية
الحسنة المحمودة ولا العدوان الى غيره فذلك المرء غير قابل لاثار السحر
لانه انما يحرص على نيل يحسن بحق ومن اجله يتعب وينصب ويعلم
بالشيء الذي يصير الى العقل ولا يلتفت الى الامور الارضية و
انما وكده العالم العقلي والحياة الدائمة التي هناك وانما كان المرء العقلي
يعمل وهو يريد حسن الاشياء التي عليها ويشتاق اليها فلا يقبل اثار السحر
لانه جعل يحسن بحق وانما رأى رسم الحسن وظله وظن انه الحسن بحق
سحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وترك الحسن المحقوق ونقول ايضا
يحشر انه من عمل العمل له اثر وظن انه باق وابقى بذلك العمل فانه
قد جعل العمل بحق واتبع الامور السيئة وانما يتبعها لان الطبيعة سحرته
بما فيها من ظاهر حسنها لانه لما رأى ظاهر الاشياء الارضية الطبيعية حسنة
بهيمية ظن انه هو حق وطلب طلبا شديدا فمن طلب الشيء الذي ليس بخير
بانه هو خير فذلك مسحور بحق وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة
بهيمية فمن اجل ذلك قادته الاشياء الى حيث لم يرد وهو لا يعلم
فهو المسحور بعينه لا شك فيه احد واما المرء الذي لا يتقيد الامور الارضية

وتعلم ان الحسن والخير ليس فيهما فذلك الواحد هو الذي لا يجر
ولا يؤثر نفسه الرقي والجميل لانه انما يعلم الشيء الدايم دايما و
يطلب وعليه يحرص وهو المراد الثابت القايم على الحق وهو الذي
لا يقدر الاشياء الارضية ان تجره اليها لانه انما يرى انه في عالم — الارضية نحو
واحد وليس شيء آخر غيره واذا كان المراد على هذه الصفة وهي حال
وكان ناظرا الى ذاته ابدا لا يميل بصره الى غيره لانه يبتهج بذلك المراد
وحده الذي ينجو السحر الذي للطبيعة التي هو غير قابل للشيء من انواعه
بل هو الذي يسحرها ولا يؤثر فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها فقد
بان وصح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم ما هو سحري
ينفعل من الاجرام السماوية على نحو طبيعته وهيئته وينفعل في غيره على نحو
قوته كما ينفعل اجزاء الحي بعضها من بعض وينفعل بعضها في بعض على نحو
هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه ينفعل في صاحبه وينفعل ببعض
من غيره وذلك ان من اجزاء الحي ما هو سببي ينقول في فصل الكلام

وفيها ما هو تم الميمر السادس

بعونه ولطفه

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر السابع من كتاب اثولوجيا في النفس الشريفة ونقول
ان النفس الشريفة السيدة وان كانت تركت عالمها العالي
وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها
وقوتها العالية لتصوير الآنية التي بعدها ولتدبيرها وانها ان هي
لبثت في هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها
سريعا لم تضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك
انها استفادت في هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان
اظهرت عليه قواها وترائت اعمالها وافاعيلها الشريفة التي
كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها اظهرت افاعيلها و
اظهرت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى
والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفس تنسى الفضائل والافعال — واو الاعمال ح
المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما
عرفت قوة النفس ولا عرفت شرفها وذلك ان الفعل انما
هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر

لعدمت ولكانت كانها لم تكن البتة والدليل على ان هذا هكذا
الخليقة فانها لما صارت حسنة بهية كثيرة الوشي متقنة واقعة تحت
الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم يتعجب من زخرف
ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيتعجب من باريها ومبدعها فلا يشك
انه في غاية الحسن والبهاء لا نهاية لقوته اذ فعل مثل هذه الافاعيل
المتباينة حسنا وجمالا وكمالا فلو ان البارى عز وجل لم يبدع الاشياء
وكان وحده فقط لخفيت الاشياء ولم يكن حسنها وبهاؤها
ظاهرا انها ولو ان تلك الانية الواحدة وقفت في ذاتها
وامسكت قوتها وفعلها ونورها ما كان شيء من الاشياء من الانيات
الباقية ولا من الانيات المستحيلة الداثرة موجودة ولما كانت
كثرة الاشياء المبتدعة من الواحد على ما هي عليه الان لما
كانت العلل تخرج معلولاتها ولا تسلك مسالك الكون والانيات
فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الداثرة الواقعة
تحت الكون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقا
وكيف يمكن الا يكون الاشياء موجودة وعلتها علة حقا وجودها

حقا وتحير نقيض والفائض عليه حتى هو فان كان هذا هكذا لم
يكن من الواجب ان يكون البارى وحده ولا تخليق شيئا من الاشياء
قابلا للنور اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل
وحده لا يصور شيئا قابلا للفعل وقوته الشريفة ونوره الساطع فصور
لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك
العالم العقلي العالى وحدها ولا يكون شيء قابل لآثارها فمن اجل
ذلك هبطت الى العالم السفلى لتظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا
لازم لكل طبيعة ان تفعل افاعيلها وتؤثر في الشيء الذي يكون
تحتها وان يكون الشيء ينفعل ويقبل الآثار من الشيء الذي يليه
علوا وذلك ان الشيء الاعلى يؤثر في الشيء الذي هو اسفل
وليس شيء من الاشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته
ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشيء اخس الاشياء واضعفها
لا يكاد يفعل فعلا بينا والدليل على ان الاشياء الطبيعية لا يمكن
ان تقف ولا تسلك مسلك الفعل البذر المستودع بطن الارض
فان البذر يبدو من مكان لا قدر له ولا وزن كانه شيء روحاني

ليس بجرم فلا تزال تسلك في مسالك الفعل حتى تخرج من قواتها
وذلك انه يفعل فعله ويصور صورته فهو كائن في تلك الصورة
راجع الى ذاته فهو يقوم على ان يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة
لان فيه الكلمات العالية القوية على انه لا مفارقة الا انها
خفية لا يقع تحت الابصار فاذا فعل فعله وقع تحت الابصار
بانت قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب ان يقف في
ذاتها ولا يسلك في مسالك الكون والفعل فيما يجري الا يكون
فمن الواجب ان يقف الاشياء العقلية وتحبس قوتها وآثارها وتحكيها
في ذاتها حصرا الا تجري مجرى الفعل دائما الى ان ياتي الشي الذي
لا يقوى على قبول آثارها الا بقوة لا ضعيفا ولا ان يؤثر
في الشي فعله قبوله اثر الفاعل فان كان هذا هكذا
قلنا ان النفس تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوتها العالية الشريفة
وليس شي من الاشياء الجرمية المحركة وغير المحركة بعادم لقوة النفس
ولا بخارج من طبيعتها بجهده وانما ينال كل جرم من الاجسام من
قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير فنقول

في الافعال

ان

ان اول ما يؤثره النفس انما يؤثره في الهيولى لانها اول الاشياء الجسمية
فلما كانت اول الاشياء الجسمية استوجبت ان تنال الخير من النفس
اولا وانما اعني بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل واحد من الاشياء
الجسمية من ذلك الخير على نحو قوته لقبول ذلك الخير ونقول لما قبلت
الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها
قابلة للكون لما حصل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقفت
فعل العقل عند الطبيعة ومبدا الكون فالكون آخر العلل العقلية
المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان تقف العلل العقلية
المصورة ولم تحصر من قبل ان ياتي الطبيعة وانما كان ذلك
كذلك من اجل العلة الاولى صيرت الابانات العقلية علا قوية للعلل المصورة
للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد فان العالم الحسي انما هو
اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة
وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا ويفور فورا ونقول
ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والباري الاول لا
يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو الممسك لجميع الاشياء العقلية و

انيات خفية لانه مبتدع من الانية الاولى بغير توسط والاشياء الحسية
فهي انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقيقية ومثالها وانما قوامها
ودوامها بالكون والفساد كي تبقى ويدوم شبهها بالاشياء العقلية
الثابتة الدائمة ونقول الطبيعة قد بان ان عقلية وحسية والنفس اذا كانت
في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم
الحسي كانت اخس وادون من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس
وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم
الحسي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي
فلا ينبغي ان يذم النفس ولا يلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في
هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه
الحال لانها وان كانت جواهر من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها
آخر تلك الجواهر واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم
الطبيعي الحسي لم يكن من الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا فضلها
عليه فلذلك فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت
من خساسته ذلك الا ان تحذر وتحترز من ان تشوبها شيء من

حالاته

حالاته الدنيئة الذميمة ونقول انه لما كان الواجب على النفس
ان تفيض قواها على هذا العالم الحسي وان تزينه لم تكتف بان تظهر افاعيلها
بل عرضت في باطنه فاثرت فيه من القوى والكلمات الفواعل ما يحتاج له
طالب معرفة الاشياء ويكشف عن وصفها النطق عليها والدليل على
ان هذا هكذا اعني ان النفس ثبتت باطن الاجرام لا في ظاهرها
وتحقيق ذلك انها انما تظهر افاعيلها من داخل لا من خارج وذلك
الا انها ساكنة في باطن الاجرام
انا نعاين النبات وغيره من الاشياء النامية والحيوانية
ليس بظاهرها حسن لانها فلا تلبث ان تنبت من داخلها
الالوان الحسنة البهية والارايح الطيبة والثمار العجيبة فلولا ان النفس انبسطت
في الاجرام الطبيعية واثرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل واما
اعني الطبيعة لفقد الجرم سريعا وفنيا ولم يكن يبقى ولا يتم كالذي
هو عليه الان وذلك ان النفس لما ارادت بها الجسم وزينته واثرت
الطبيعة فيه افاضت عليها قوتها الشريفة وصيرت فيه الكلمات
الفواعل ليفعل الافاعيل العجيبة التي بهت الناظر اليها ونقول
ان النفس وان كانت قد انبسطت في الجرم فانها على خروج منه

زينته م

اكثر من ظاهرها وانها ساكنة في باطن الاجرام صح

الجرم خ

وتحليتها بحليته وتصيرها الى عالمها العالي العقلي وتقرن العالمين فاذا
فاذا اقترنت بين العالمين وبين فضائلهما علمت فضل العالم العقلي على الجسماني
فيكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك
العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كان ضعيف الطبيعة وجرب الشي
وعلمه بالتجربة فان ذلك مما يزيده معرفة بجوهر علمائه وبهائه وهو خير
من ان يكون يعلم الشي بعلم فقط لا بالتجربة ونقول ان العقل لا
يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة التامة والنور الفاضل بعض
لكنه يحتاج الى الحركة والسلوك اما علوا واما سفلا ولا يقوى
على ان يسلك علوا فيفيض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شي
مبدع فيفيض عليه نوره لان الذي فوقه انما هو المبدع الاول
فمن اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المصطفى الذي جعل في المبدع
الاول فاض نوره وقوته على الاشياء التي تحته الى ان بلغ النفس
فلما بلغها وقف ولم يتعداها لان النفس هي اخر العالم العقلي كان
مرارا فلما هبط العقل الى ان صار الى النفس واثر فيها ما اثر
صلى فيها ومن سايرها الا قليل ورجع اليه صعد علوا الى ان

بزيده

الحركة او

يبلغ بعضه

يبلغ العلو الاول ووقف هناك ولم يهبط سفلا لانه علم بالتجربة ان الكون
هناك والتعلق به اي بالعلة الاولى افضل واكثر افادة من النور
والقوة وساير الفضائل كذلك النفس لما كانت مقتبسة نورا
وقوة وساير الفضائل لم تقدر على الوقوف في ذاتها العقلية
ان تلك الفضائل فيها لسوقها الى الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك
علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شي من فضائلها لانه هو علة فضائلها
فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فافاضت منه نورها
وساير فضائلها على كل ما تحتها وملات هذا العالم نورا وحسنا وبهاء
فلما اثرت في هذا العالم الحسي اثرت كرته راجعة الى عالمها العقلي
وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شك فيه ان العالم العقلي
اكرم واشرف من العالم الحسي وادامت النظر اليه ولم تنس الرجوع
الى هذا العالم البتة ونقول ان النفس اذا صارت في هذه الاشياء
الحسية الدنية وصلت الى الاشياء الضعيفة القليلة النور وذلك بها
لما فعلت في هذا العالم ما فعلت واثرت فيه الاثار العجيبة لم ترجع [illegible] واجب
ان تخليها فيبتدي سريعا لانها رسوم والرسم اذ لا يثبت [illegible]

القوة

بان يكون المحل ضده وانما فلا يقبل شيء حاله فيبطل ولا يتبين حكمها البتة
وقوة فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي اثرت هذه
الآثار العجيبة في هذا العالم احتالت ان يكون هذه الآثار باقية وذلك
انها لما رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء
والنور والقوة فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والقته
الى هذا العالم فايدته بالنور والحيوة والقوة فهذه حال النفس على هذا
تدبر حال هذا العالم وتلزمه ونريد ان نبين رأينا في ذلك
وننبه ونجربه فنقول ان النفس لا تهبط باسرها الى هذا العالم السفلي الحسي
لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه
لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة الا بفناء
والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها
متعلقة بعالمها لانه قد يمكن ان يكون هناك ولا تخرج من هذا العالم
فان قال قائل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلنا
لان هذا العالم الحسي غالب علينا وقد امتلات انفسنا من شهواته المذمومة
واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللغط فلا نحس بذلك العالم

العقلي ولا نعلم ما تؤدي الينا النفس منه وانما نقوى على ان نحس
بالعالم العقلي وبما تؤدي الينا النفس منه متى علونا عن هذا العالم
ورفضنا شهواته الدنية ولم نشتغل بشيء من احوالها نقوى على ان
نحس به وبالشيء الهابط علينا منه بتوسط النفس ولا نقدر ان نحس
بالشيء الكاين في بعض اجزاء النفس من قبل ان ياتي ذلك على النفس
كلها كالشهوة فانا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة
في قوة النفس الشهوانية فاذا سلكت الى القوة الحسية والى القوة
الفكرية والذهنية حسسناها حينئذ واما قبل ان يصير في هاتين القوتين
فانا لا نحس بها ولو ثبتت هناك زمانا طويلا ونقول ان لكل نفس
شيء متصل بالجرم سفلا ومتصل بالعقل علوا والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي
ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبره بفكرة كما تدبر انفسنا
ابدانها بل انما تدبره تدبيرا عقليا كليا لا فكرة وروية وانما
صارت تدبره بلا روية لانه جرم كلي لا اختلاف فيه وجزؤه
شبيه بكله وليس تدبر بمزاجات مختلفة واعضاء غير متشابهة
فيحتاج الى تدبير مختلف لكنه جزء واحد متصل متشابه الاعضاء

وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها فاما النفس الجزوية التي في هذه
الابدان الجزوية فانها شريكة النفس في تدبير الابدان تدبيرا شريفا
غير انها لا تدبرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبرها بفكرة وروية
وانما صارت تروي وتفكر لان الحس قد شغلها بالنظر الى الاشياء
الحسية وادخل عليها الالام والاحزان بما يورد عليها من الاشياء
الخارجة الحسية وادخل عليها الالام والاحزان بما يورد عليها
من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء يشغلها ويحيلها
ويمنعها من ان تلتفت ببصرها الى ذاتها والى جنبتها ابدا في العالم
العقلي وذلك ان الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة
المذمومة واللذة الدنية من فضل امورها الداثرة لينال بها نفسها
لذات هذا العالم الحسي وهي لا تعلم انها قد تباعدت من اللذة التي
هي لذة حق اذا صارت الى اللذة الداثرة التي لا بقاء لها
ولا ثبات فان قويت النفس على رفض الحس والاشياء الحسية
الداثرة ولم تمسك بها دبرت هذا البدن باهون السعي بغير تعب
ونصب وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهيئتها في التدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف

تم الميمر السادس

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر السابع من كتاب اثولوجيا صفة النار هي مثل صفة الارض ايضا
وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء
الشبيهة بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا هي من احتكاك
الاجسام كما قد ظن قوم وانما يظهر النار من احتكاك الاجسام لجهة
لان في كل جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت لجهة
تحريكها فاذا سخنت ظهرت النار منها وليست النار منها وليس الهيولى
ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة
تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة
لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلية تقوى ان تصور
في الهيولى نارا او سائر الصور السماوية وهذه النفس انما هي حيوة بالنار
وكلمة فيها وكلتيهما شيء واحد اعني الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطن
ان في كل جسم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي الفاعلة لهذه النار
الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل
هاهنا النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية فالنار اذا التي

فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون نارا فان
كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من
حيوة هذه النار وانما هي صنم لتلك النار فقد بان ووضح ان النار ووضح
التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي القيمة للحيوة
على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء وهناك احيى فانهما
هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة
لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة والدليل
على ان الاسطقسات التي ههنا حية الاشياء التي يتولد منها وذلك
انه قد يتولد من النار حيوان ومن الماء والهواء والحيوان الذي
يتولد في الهواء اكثر قليلا واهين واما الحيوان الذي يتولد
في الماء فهو اكثر من الحيوان الذي يتولد من النار خفية قليلة وان الحيوان
الذي يتولد في النار لا يؤثر فيها الاسطقسات فكذلك
الحيوان الذي في الهواء لا يؤثر فيها الماء والارض والدليل
على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات التي فيها مثل اللحم و
ساير الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما هو دم جامد واللحم

بحس

ذو حس والدم الذي كان منه اللحم لا يحس كذلك ساير رطوبات البدن
لا يحس والبدن المركب منها يحس وينفعل فان كان هذا على ما وصفنا
رجعنا الى ما كنا فيه فقلنا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم
لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك
العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون
ذلك العالم اتم منه واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة
والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام
فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي ههنا الا انها بنوع اعلى
واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة وفيها كواكب
مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها
افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض
ليست ذات سباخ لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها الطبيعية الارضية
التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار
جارية وما تجري جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائي كلها وهناك
هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي

بيان ان العالم العلوي طبيعته كما قال المحققون

هناك كلها حية وكيف لا يكون حية وهي في عالم الحيوة المحض الا انها نبات
النبت وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات
الا ان طبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست
حيوانية البتة فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى
حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى
هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول
التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة
لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي
وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحد
لكانها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة
فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية
الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات
الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان
الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء
الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع

نغم

الاشياء الواقعة تحت الحس فكلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة
على ما وصفنا لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي
وصفنا ولا تضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض بل كلها
فيها محفوظة كان كل واحد منها قايما على حدة والاشياء التي
هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيا منها الا وهو متواتر
بكثرة الصفات التي فيه من غير ان تعظم اي يربو كما تعظم الاشياء
الجسمانية وتربو والعقل الذي هناك ليس مبسوطا كانه شي
لا شي فيه ولا النفس التي هناك مبسوطة موشاة بجميع الصفات الملائمة
لكل واحد وانما يكون الشي موشا بالصفات وهو مبسوط اذا
كان من الاوايل الاولى اي الحيوانية ولم يكن من الاوايل الثانية
اي الجسمانية المركبة اعني بذلك ان فعل الاول الذي من الاولى (اي العقل العقلية البدوية)
الاخيرة واحد مبسوط اي ذو قوة واحدة واما فعل الاول الذي
من الاولى فكثير اي ذو قوة كثيرة والعلة في ذلك ان كل شي
قرب من العلة الاولى كانت افاعيله ابين واكثر وكلما بعد عنها
كان اقل واضعف وذلك ان العقل يتحرك دايما حركات

و لا تضيق بل — بيان ان جميع الاشياء العقلية مع وحدتها كلها موجودة

بيان ان الكثرة العقلي لا يزيد ولا يربو

بيان ان العقل ليس مبسوط كانه لا شي فيه

بيان ان كثرة فعل العقل كناية عن انه ذو قوة كثيرة

وذلك لان الشي كلما ازداد بعده من العلة الاولى ازداد تركيبا وكلما ازداد تركيبا ازداد ضعفا وقل فعله

بيان ان العقل هو جميع حركاته منه النفس والطبيعة والجرم

متنوعة يشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة وليس نفس العقل بواحد من حركاته
بل هو جميع حركاته وهي حركة مجردة بالنفس ليست بواحدة لكنها كثيرة لانها الا
كلما قرب بحركة من الشيء الاخير فرق حتى يكون شيء واحد مبسوط
واحدة والحركات الكائنة بين اول حركة العقل وآخر حركاته كل واحد
منها في جميع الحركات التي تحتها فانما حركة الاخيرة فكانها خط ما اي
جرم صلب متشابه الاجزاء لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة
ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك انه ليست فيها قوة اخرى تحتها
الى ان تفعل حيوة فليس منها وبين الشيء الذي لا يفعل اختلاف
وهذه الحركة اعني حركة العقل الاخيرة ليست حيوة لجميع الاشياء كثيرة
لكنها حيوة واقعة على شيء واحد فلذلك صارت شخصية واقعة تحت
ولذلك صار الشيء الشخصي ليس هو كله حيوة وينبغي ان يكون الشيء
اذا كان عقليا ان يكون كله حيوة والا يكون شيء ليس بحي

بيان ان حركات العقل هي جواهر

ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل
الا وهو من فعل العقل وانما تفعل العقل الجواهر بحركاته لانه اول العقل
الاول الحق فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره والعقل يتحرك

في الجواهر وهو جواهر تبع للحركات وانما يتحرك العقل في مضمار الحق ولا يخرج
من ذلك المضمار وهذا المواضع انما هو موضع العقل وحده ليس الموضع
مبسوط كانه بسيط سائح لكنه مبسوط مستو والعقل دائم الحركة فيه
لا يسكن وان سكن لم يفعل فلم يكن عقلا البتة ولا يكون الا بالعقل

بيان ان كل جوهر وحركة وحيوة انما هو من حركات العقل

وفعله انما هو حركته حركة عقلية وحركة سائر الجواهر ثمينة تحسبها وكل جوهر

بيان ان جوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحتها

وكل حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر
التي تحته وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك بها
عقلا كان او حيوة فانه يسلك في مسالك حيواني وسمو على اشياء
حية وكما ان السالك في هذه الارض انما سلك في مسالك ارضية
والاشياء التي يمر بها انما هي ارضية كلها وان كان ذلك كثيرا
مختلفا كذلك من سلك في ملك الارض الحيوانية انما سلك
في مسالك الحيوة والاشياء التي يمر بها هي حيوة ابدا الى ان سالك
في ملك الارض الحيوانية وانما سلك ضروبا من طرق الحيوة طرقا
بعد طرق غير انه وان سلك ضروب تلك الطرق فانما سلكها
الى ان ياتي الى فرا من غير ان يفارق ولها خلاف ما يكون ههنا

في العالم السفلي فان الى تلك طريقا فاذا صار في موضع آخر من اطراف
الارض فارق ذلك وجميع اطراف ذلك الطرف وانما يكون في الطرف
الذي في موضع الذي هو فيه واما السالك في ارض الحيوة فانه
يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاولها ويكون
في آخرها واولها وفيما بين ذلك في حالة واحدة فانه
ان لم يسلك في تلك الارض مسلكا سواء وكان في بعض تلك الارض
اكثر سلوكه وفي بعض اقل وكان في بعضها ودون بعض لم يكن
السالك في تلك الارض عقلا كان او حيوة عقلا بالفعل وحيوة
بالفعل لكنه يكون عقلا وحيوة بالقوة فيكون ناقصا وانما يحدث
الكون والفساد فاما العقل او الحي الذي بالفعل فهما في كل معقول وكل
حيوة بالسواء فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها هي
العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء
واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء
لانه فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئا
مطابق لها وذلك انه ليس في العقل شي الا وهو مطابق

سعدت

بيان ان السالك في ارض الحيوة يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منه لاولها

بيان ان الاشياء كلها من العقل

بيان ان كل صفة في العقل تفعل شيئا

لكون شي آخر فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشي آخر
وليست تجاوزه البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت
قد قصدت به وصيرت جوهرا واحدا بسيطا ارضيا او صار لا يجاوز
ذاته وصارت صفاته كانما هي فقط ولا يكون شي يفرق بين العقل
وبين غيره وهذا قبيح محال ان يكون هو واحد الاشياء واحدا وقد
نقدر ان نمثل لنا هذا بمثال عقلي فنعلم كيف العقل وانه لا يرضى ان
يكون واحدا مفردا ولا يكون شي فرد واحد اكثر واحدا شيئا واحدا الا
نريد ان نمثله بالصور الكلية النباتية ام الحيواني فانك ان وجدت
هذه كلها واحدا ولا واحدا علمت ان كل واحدة منها وان كان
واحدا فانه هو شي ذو اشيا كثيرة مختلفة واما الكلية التي علا التي
في الهيولى للشي فهي وان كانت واحدة فانها مختلفة الصفات
اقول انها تصير الشي الواحد كثيرا مثل الوجه فانه وان كان جثة واحدة
فان الكلية التي فيه تصير بعض الوجه عينا وبعضه انفا وبعضه فما الا
وان كان واحدا فانه ليس هو واحدا محضا لكنه مركب من اشيا
كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كانت

بيان ان كلا من الصور الكلية واحد ولا واحد

واحدة فانها مركبة من عناصر البدن الاربعة كالدم وما يشبهه
وان كان واحدا فانه ايضا مركب من اشياء اخر وهذا يكون على
الى ان يبلغ الاوائل الاولى والهيولى والصورة التي هي بسيطة
وحدها فكذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا غير انه يكون وحده
فيه اعلى واشرف وافضل من الصفة الجسمانية التي ذكرناها
وكذلك ان العقل واحد وهو كثير وليس هو كثير كالجثة بل هو كثير
بان فيه كلمة يقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل
واحد غير ان شكله شكل عقلي والعقل انما يكون محدودا شكلا ومن
ذلك الشكل منبعث جميع الاشكال الباطنة والظاهرة ومن ملك الشكل
منبعث القوى في العقل الذي تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة
الجسم وذلك ان قسمة الجسم يكون بخط مستو الى خارج واما قسمة
العقل فانها تكون الى داخل والى ما اي في داخل الاشياء
اقول ان في العقل جميع العقول للحيوان وذلك انها تقسم فيه
والقسمة في العقل ليست بان الاشياء هناك قائمة فيه ولان الاشياء
ركبت فيه لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها شيئا بعد شيء

بيان ان كثرة العقل ليست ككثرة الجثة

بيان ان الاشكال منبعث من شكل العقل والقوى والعقل الذي تحته من كلمته

بيان ان قسمة العقل الى داخل

بيان ان كون الاشياء في العقل ليس بانها قائمة فيه ولا مركبة فيه

يترتب

يترتب ويتطفل واما الفاعل الاول فانه يفعل الاشياء كلها التي
يفعلها بغير توسط معاون وفعله واحد ونقول انه كما ان في العقل
جميع الاشياء التي تحته كذلك في الحي الكلي جميع طبائع الحيوان و
في كل واحد من الحيوان ايضا حيوانات كثيرة الا انها اسفل واضعف
من الحيوان الذي هو اعلى ولا يزال الحيوان ينقل في الحي الذي
يليه الى ان يأتي الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك
فيكون ذلك الحي الذي وقفت فيه قوة الحي الكلي شخصا جزئيا
قسمته ليست مختلفة واقول ان الحيوان وان كان بعضها في بعض فكلها
واحد فانها ليست مختلفة فيها لكنها فيها كالمحبة التي قبلت انها
في كل من المحبة التي ذكروا انها في العالم الحسي فانها واحدة من الاوائل
التي هي تؤلف بين الاشياء الا انها ربما قهرتها الغلبة فيفرق
ما ألفت وجمعت واما المحبة العقلية وهي العقلية فيقرن جميع الاشياء
كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا ويصيرها واحدة عقلية فلا
يفرق ابدا لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لان ذلك
العالم كله بأسره محبة محضة ليس فيه اختلاف ضدية ولا تضاد

اشارة الى ... مستدل بالمشكك

بيان ان الامور العقلية اذا وصلت الى ادنى دركاتها تنزل الى كونها [illegible] حسية

فيفرق [illegible]

ابدية

وانما الاختلاف والتضاد في هذا العالم فلذلك ربما قويت القطعة
المجتذبة فتفرق الاشياء التي جمعتها الجملة فاما العالم الاعلى فانما
هو جملة فقط وحدة ينبعث منها كل حيوة كما قلنا ذلك مرارا
والائتلاف لا يفترق كما انبا آنفا وهذا باب لم يوجد له راس
في النسخة ونقول الفعل افضل من القوة في هذا العالم واما في العالم
الاعلى فالقوة افضل من الفعل وذلك لان القوة التي في الجواهر
العقلية التي لا تحتاج الى الفعل من شيء الى شيء من غيرها لانها تامة
كاملة بها يدرك الاشياء الروحانية كادراك البصر الاشياء الحسية
والقوة هناك كالبصر ههنا فاما في العالم الحسي فانها تحتاج الى ان
تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء المحسوسة وتعلم ذلك
من قشور الجواهر التي تلبسها في هذا العالم وذلك انها لم تقدر على
ان تقبل الى جواهر الاشياء وقربها الا بجزء القشور فاحتاجت
في ذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة
فقد اكتفت القوة ح بنفسها ولم تحتج في ادراك الجواهر الى الفعل
فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا كانت في المكان

بيان ان مرتبة القوة افضل من الفعل

بيان ان احتياج القوة ههنا انما بسبب من قشور الجواهر التي تلبسها

العقلي فانها ترى ذواتها والاشياء التي هناك بقوتها لان الاشياء
التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه الا البسيط مثله واذا كانت
في هذا المكان الحسي لم تنل ما هناك الا بتعب شديد لكثرة القشور التي
تلبسها والتعب فعل والفعل مركب والمركب لا يدرك الاشياء
البسيطة كنه ادراكها فالنفس اذا صارت في هذا العالم الحسي لم تنل ما
في العالم العقلي الا بفعل تستفيده منها لا بقوتها فلذلك لا تدرك
الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يضعف القوة
في العالم الحسي ويضعفها عن ادراك ما كانت تدركه فان قال قائل
ان المدرك اذا ادرك الشيء بالقوة وادركه بالفعل كان ذلك
اثبت واقوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل اذا كان المدرك
يدرك الشيء بقبول اثره فان القوة يكون حينئذ لانها تنفعل برسم
اثر الشيء والفعل اتم ذلك الاثر فيكون الفعل ح متمم القوة فاما
اذا كان المدرك يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة
ح تكتفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا كانت تكتفي بنفسها ثم اتاها
ات دخل عليها فاقترنها ذلك الاثر واضعفها لا محالة

بيان ان النفس في هذا العالم الحسي لا تدرك ما في العالم العقلي

تم

بيان ان الفعل
ما بعد القوة

اذا كان فعلا فيها ولم يكن شيئا غيرها فان قال قائل اذا كان هذا هكذا
فقد فقدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية
ادراكا صحيحا اذا صارت لا يدركها الا بالفعل لان الفعل مفسدة
للقوة قلنا لم تفسد القوة لكنها تحيث عن النفس عند دخول الفعل
عليها فقط والدليل على ذلك ان النفس اذا تركت استعمال
الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى التفكر في ادراك ذلك العالم
رجعت تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم تفارق النفس وترى
النفس الاشياء التي كانت تراها قبل ان يصير في هذا العالم
من غير ان يحتاج الى الروية والتفكر فاذا لم يحتج الى الروية لم يحتج
الى الفعل لان الفعل ضرب من ضروب الروية وذلك ان الفعل
انما يكون في الشيء المروي واما ان يكون في الشيء الطبيعي فاما القوة
الثابتة فانما يكون في الجواهر التي تقع عن الاشياء وقوعا
صحيحا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعاين الاشياء عيانا
فان قال قائل بل فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء
التي في العالم العقلي وكيف تدركها بالقوة التي كانت تعلمها وهي

في ذلك

في ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوة فان كانت تعلمها بتلك
القوة لم يكن بد من ذلك ان يدرك الاشياء العقلية ههنا
كما كانت يدركها هناك وهذا قبيح لانها هناك مجردة محضة وهي ههنا
منوطة بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بالفعل
والفعل غير القوة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها
الدراكة وهذا قبيح لان كل دراك لا يدرك شيئا من الاشياء الا بقوتها
الغريزية التي لا تفارق الشيء الا بفساده قلنا ان النفس تعلم الاشياء
العالية العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعلمها وهي هناك
غير انها لما صارت في البدن احتاجت الى شيء آخر تنال بها
الاشياء التي كانت تنالها مجردة فاظهرت القوة الفعل وميزتها
عملا لان النفس كانت تكتفي بقوتها في العالم الاعلى ولم يكن تحتاج
الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها
والقوة في الجواهر العقلية العالية وهي التي تظهر الفعل وتتممه واما في
الجواهر الحسية فان الفعل هو الذي يتمم القوة ويأتي بها
الى الغاية فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الشيء الذي

به ترى النفس الاشياء العالية العقلية تراها هناك وهي ههنا وهو
قوتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوة وذلك انها اذا ثبتت
الى النظر الى ذلك العالم ونهضت قوتها واستعملتها غير الاستعمال
التي كانت تستعملها وهي هناك لانها كانت تدرك الاشياء
هناك باعيان الحس ولا تدركها ههنا الا بتعب ومشقة وانما تنهض
تلك القوة في خواص الناس ومن كان من اهل السعادة و
بهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية كانت هناك
او ههنا فاذا نهضت قوة النفس ورات ذلك العالم نطقت
عليه ووصفته بتامل الا بافكار ولا بقول فباي شيء تحتاج الى (ترتيب المقدمات)
ان ياخذ او اليه من شيء فلان الاشياء التي في ذلك العالم (من الاشكال والبيانات)
هي الاوائل وليس من فوقها اوائل اخر فمن اجل ذلك صار
القول عليها واحدا كانت في العالم الاعلى ام في العالم الاسفل (كونها محسوسة)
فصارت النفس ترى ههنا بالقوة التي كانت تراها وهي كانت
هناك غير انها تحتاج الى نهوض قوتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا كانت
هناك وانما اعني بالنهوض ان النفس اذا ارادت علم العالم

تعقل

العقلي رفعت قوتها من هذا العالم السفلي وذلك بمنزلة رجل صعد جبل
وادي ببصره علوا وسفلا فراى من الاشياء ما لا يمكن غيره يراه
ممن لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوتها الى
العالم الاعلى رات الاشياء لا يراها احد ممن لم يفعل كما فعلت
و قوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك في اي المكانين كانت
غير انها اذا كانت في العالم العقلي لم تحتج ان ترفع بصرها الى فوق (جهة العلو والسفل)
وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال به ما هناك اذا كانت في
هذا العالم واذا ارتفعت قوة النفس في هذا العالم السفلي فانها ترتفع
اولا الى السماء ثم من السماء الى فوق السماء فان كان هذا هكذا
رجعنا فقلنا ان الذكر انما يبتدئ من السماء لان النفس اذا
صارت كالاشياء السمائية ذكرتها وعلمت انها هي التي تعرف
قبل ان تصير في العالم السفلي فليس الان يجب ان تكون النفس اذا
صارت في السماء وفيه هناك ان تذكر حال الاشياء التي
رات وفعلت في العالم السفلي وان تذكر الاشياء السمائية لانها
ثابتة قائمة سالكة الاجرام والاشكال لا تتغير ولم تستحيل

اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول

عن جواهرها واشكالها فان قال قائل فلو ان الاشكال السماوية
تغيرت ولم تبق على حالها الاولى لانها ترى النفس ادوارها ثبتت
معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل هياتها وخاصة افاعيلها
وليس ذلك بمحال ان تبطل آثار الشيء وتبقى هياته فان كانت
السماء ذات نطق كبعض الاولين قالوا فباطري ان تكون النفس
تعرفها وان تغيرت حالها فان قال قائل فاذا انحدرت النفس
من العالم العقلي وصارت في الاجرام السماوية فكيف يقدر ان
يتوهم ذلك العالم ويذكره ولم تكن ذات ذكر من قبل ان
تنحدر اليه قلنا ان النفس ينبغي ان تذكر اذا صارت في السماء
من العالم العقلي وهي وان كانت ذات ذكر لكنها فلا تحتاج
الى الذكر ما دامت في السماء لانها لم تقر بعد في ابدان كثيرة
مختلفة ولا مرت عليها اكوان التي لا يكون الا بزمان كثيرة فينسي
ما في العالم العقلي النسيان كله ولذلك تكتفي بالحركة اليسيرة حتى تذكر
ما في العالم العقلي فان قال قائل ان كانت قلة الزمان والاكوان
تنفي بها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول الزمان

تنسي الذكر وذلك انه اذا اختلفت الاكوان النفس ونسيت
ما كانت فيه من قبل ان تحل في الكون ولا تذكرها البتة
من حال الاولى والتي كانت فيها وحلولها في الحركة الدائمة جعلا
فيكون النفس ح لا تذكر البتة شيئا واذا لم تتوهم لم يجز من علو
ان نتهم فيكون كالنفس البهيمية وهذا قبيح جدا قلنا ان النفس وان
كانت انحدرت من العلو الى السفل فليس باضطرار ان تنحدر النفس
الى كل عمق او تتحرك سفلا دائما بل تتحرك الى مكان ما ثم تقف
هناك واذا انبت الكون فليس من الواجب ان تسلك في
كل كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان وتقف
هناك فلا تبرح وعلى خروج منه علوا حتى تصير فوق كل كون
كانت فيه من حالة الاولى ونقول بقول مختصر ان النفس المنتقلة
من مكان الى مكان المنتقلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان
الذكر انما هو للاشياء الماضية التي قد فرغ من كونها فلذلك
صار يقابل نسيانها ساغ ان نقول ان النفس ذات ذكر فاما النفس
الثابتة في مكان واحد فلا يعيب عنها شيء في ذلك المكان

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من ساير الكواكب هل هي
ذات ذكر فنفحص اولا عن نفس الكل هل تذكر شيئا ثم نجري على الفحص
عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير انا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد
مدا عن الفحص عن اذهان نفس الكواكب وفكرها ما هي وكيف
هي وذلك نعد ان يكون قد وجدنا ذواتها ذات اذهان
فنبدا فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه
في هذا العالم الارضي فانها لا تطلبه البتة وان كانت لا تطلب شيئا
مما نطلبه في العالم الارضي فانها لا تحتاج اليه البتة فان كانت
لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم
يكن تعلمه اولا فما حاجتها الى الفكرة والمقاييس الاذهان انما
يكون من اجل علم ما تستفاد بها وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم
تستفيده من ما نحتها ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية
والناس الى حيل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضي بنوع
آخر لا بحيلة ولا فكر ولا روية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع
المدبر الاول عز شانه فان قال قايل ان الكواكب ترى العالم

ونهار وتحس الا انه فلا بد من ان نذكر ما قد رات وحسّت فيكون
ذوات ذكر قلنا انها ترى العالم العقلي وتحس الباري دايما فاذا
ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر لانه بين يديها تراه عيانا
ولا يغيب عنها فان قال قايل فان كفت النفس عن النظر الى ذلك
العالم فليس تحتاج الى ان تذكره فتكون ذات ذكر ايضا قلنا
اذا كان الشيء على نوع من الانواع فلا تكون من المحالات ثم كف
عن ذلك النوع وبطل عن المحال اولى كان قابلا اثرا ما
والكواكب لا تقبل الاثار فلما كانت لا تقبل الاثار فانها
لا تكف عن النظر الى ذلك العالم فان قال قايل افتذكر انفس
الكواكب انها رات بالامس الارض كلها او منذ شهر او منذ
سنة وانها كانت بالامس حية ومنذ شهر او منذ سنة فانها
لا تخلو من ان تذكر او لا تذكره فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست
ذوات ذكر قلنا انها تعلم انها تدور على الارض وانها حية دايمة
والشيء الدايم هو ابدا على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس ومنذ
شهر ومنذ سنة وما اشبه ذلك فانه من خبر السلوك وحركته

وحركة هي التي يحصل منذ امس ومنذ شهر ومنذ سنة فاما الشيء
بعينه فواحد لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدا والحركة هي التي
تنقسم الايام منفصلة امس ومنذ شهر وسنة وانما هي عهد
الى اثر القدم الواحد وقسمة على اجزاء كثيرة فكذلك حركة
الفلك والكواكب فانما هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها
فنصيرها كثيرة ونحصل عدد الايام وذلك ان الليل يتلو النهار
فاذا كان كذلك حزبت الايام وكثر عددها فاما العلو
فان اليوم فيه واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهار
كله لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا وفلك
البروج لا يشبه سائر الافلاك فلا بد للنفس الكواكب اذا
صارت في بعض الابعاد وفي بعض البروج ان تقول انها جاءت البعد
وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج فان قال قائل
ان الكواكب انفس قد ترى الناس من العلو فكيف تعلمهم في العالم
السفلي وكيف متنقلون من شيء الى شيء وكيف يتحول الارض
بعضه الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس ٤

الماضين

الماضيين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلت فان
كانت تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر فقلنا ليس من الاضطرار
ان يكون الانسان يذكر ما قد يرى ولا ان يستودعه الوهم
وشبه الاشياء العرضية الخفية التي انما عرفها وعقلها باهون السعي
لشدة ظهورها للحس وبيانها فهذه الاشياء الواقعة تحت الحس ودعا
مرسلا فلا ينبغي ان يدع علم الحس الطرفي الا ان يكون في العالم نحو شيء
مدبر الكل وعلم جزء داخل في علم الكل والعين على ذلك اشياء
كثيرة اول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون ما يرى الانسان
بعينه ان يحفظه كما قلنا اتفاق ذلك انه اذا كان الشيء المنظور اليه
واحدا لا اختلاف فيه لم يحتج النفس الى حفظه وكذلك اذا احس
الحس الشيء بلا شهوة من الحس فانما يقبل اثره وحده من غير ان
يقبل النفس ذلك الاثر فتصيره داخل البدن اي في الوهم
فانها اذا لم تصيره في الوهم فلا احد معاينها نقله خارجها اليه
والا انها لم تستلذه واما نقله ينفعها فاذا كان الشيء المنظور اليه
على هذه الحال لم تجذبه النفس ولم تصيره في الوهم ولم تذكره

الارضية

لانها لم يحتج اليه وهو حاضر من بديهها فكيف يحتاج اليه اذ معنى فقد
بان ان الاشياء الوضعية المحضة ليس من الاضطرار ان تحفظها الارضية
النفس في الوهم فان لج احد فقال انه لابد للنفس من ان تصور الشي
الذي وقع تحت الحس في الوهم ايضا قلنا انه وان صيره النفس
في الوهم فانما لم تصيره هناك ليلزمه الوهم او يحفظه
وذلك ان الحس انما كان قد ادرك ذلك الشي ولم يحس الا رسمه
واثره والدليل على ذلك ما نحن قايلون انا اذا اصبنا في الهواء
قدما ولم نعلم اي جزء من اجزائه انفرج لنا اولا واي جزء
انفرج لنا ما نبا انما الان لا نتعمد معرفة ذلك واما الان لا نقدر عليه
فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لانا لا نحتاج اليه لا نتبع
نعلمه فاذا لم نتوهمه ولم نحفظه لم نذكره ولو انا قوينا على المشي في
الهواء وان الارض لما عرفنا الفراسخ ولا في اي فرسخ نحن
ولا كم فرسخ سرنا وايضا لو كنا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتج الى الاخذ
الا الى الحركة واذا عملنا اعمالنا ولم نضفها الى الزمان فنقول انا
عملنا هذا الشي في شهر او في سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا

ودون

ودون زمان ولكانت النفس تكتفي بوجود الشي المعمول في معمول فقط
واما اذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا ابدا لم يحتج الى حفظ
ذلك الشي ولا ان يذكره اذا كان واحدا لا يتبدل فان كان
هذا هكذا وكانت الكواكب انما تتحرك لتفعل افعالها لا لتسلك
ابعادا او بروجا ولم يكن غرضها ولا فعلها ان ترى الاشياء التي
تمر بها ولا كم مرت به منها وكم يمر في تلك الابعاد وغيرها لا تتعمد
فلا تحفظ اذن ان حركتها لامر اخر تريده عظيم شريف فلذلك
صارت تسلك الابعاد وتسلكها دايما ونقول ان الباري
الاول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته اتم واكمل
من جميع ذوي الفضايل اذ كان هو سبب فضيلة كل ذي فضيلة
الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون كان الواجب
ان يكون هو الذي يفيض اولا الحيوة والفضيلة على الاشياء كلها
التي هي دونه وهي معلوله فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فما
كان منها اكثر قبولا لامره ان يقرب منه ويكون القابل الاول
ولشرف جوهره وحسن بهاده وشباته لذلك وهو شعاع الباري

وسائر المعلولات ان يجعل من الشيء الشريف الفاضل جوهرا اول
من يقبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ثم يكون هو الذي يفيض
بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من الباري تعالى ويكون قبوله
الحيوة والفضائل المفاضة عليه من الباري ايضا وافراغه وقبضه
على ما دونه دائما الا انه اذ كان هو القابل الاول وفي درجة العليا
القريبة من الباري تعالى كان الواجب ان يكون هو الافضل
من جميع ما تحته لقربه من الباري وشرف جوهره وحسن قبوله
الفضيلة والحيوة ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذي
فيه تظهر فضائل الباري سبحانه واليه يفيض الفضائل الكريمة ولذلك
يجب ان يفيض منه اعني من العقل على النفس فانها مثال من العقل
كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلها كلها انما هو مبرمه
العقل والحيوة التي يفيضها على الاشياء انما هي من العقل باسره والعقل
والنفس هما بمنزلة النار والحرارة اما العقل الكلي فكالنار والنفس
كالحرارة المنبثة من النار على شيء آخر غيرها الا ان كان العقل والنفس
انما هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة انما تسيل من النار سيلانا

وسلك سلوكا الى ان ياتي الى الشيء القابل لها فيكون فيه اثر العقل
لانه يثبت في النفس من غير ان يسيل منه قوة من قواها ونقول
ان النفس عقلية اذا صارت من العقل غير انها وان كانت عقلية فان
عقلها لن يكون الا بالفكرة الروية لانه عقل مستفاد ومن اجل
ذلك صارت تفكر وتروي ان عقلها ناقص والعقل هو متمم
لها كالاب والابن فان الاب هو المربي للابن المتمم له فالعقل
هو الذي يتمم النفس لانه هو الذي ولدها ونقول ان شخص النفس
انما هو من العقل والمنطق الكائن بالفعل انما هو للعقل لا للشيء الواقع
تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى ذاتها ونظرت
الى العقل كان كل فعلها منسوبا الى العقل وينبغي ان لا نضيف فعلا
من الافاعيل الى النفس العقلية الا افاعيل التي تفعل النفس فعلا
عقليا وهي افاعيلها الذاتية المحمودة الشريفة واما الافاعيل
الدنية المذمومة فلا ينبغي ان تنسب الى النفس العقلية بل
تنسب الى النفس البهيمية لانها اثار واقعة على هذه النفس لا
على النفس العقلية ثم نقول ان النفس الشريفة بالعقل تزيد اشراقا

لانه ابوها وغير مفارق لها لانه لا وسط بينهما بل النفس يتلو العقل
وهي قابلة لصورته لانه بمنزلة الهيولى للعقل ونقول ان هيولى
العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا
وهو محيط بها ونقول ان هيولى النفس شريفة جدا لانها بسيطة
عقلية نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها
ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم
من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على
ذلك هذا العالم الحسي فان من رآه لم يلبث ان يكثر منه عجبه ولا سيما
اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التي
فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا من الحيوان
والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية
التي في هذا العالم السفلي الحسي فليرق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي
انما هذا العالم مثال له وليلق بصره عليه فانه يرى الاشياء كلها
التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة فضائل وحيوة
نقية ليس يشوبها شي من الادناس ويرى هناك العقل الشريف

قيما

قيما عليها ومدبرا لها بحكمة لا يوصف بالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين
جميعا ويرى هناك الاشياء ممتلية عقلا وحكمة وليس هناك
هزو ولا لعب لان الجد المحض هناك انما هو من النور الفائض عليها
ولان كل احد منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنوا
من النور الاول الفائض على ذلك العالم وذلك العالم محيط
بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس
كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه في غاية الاتقان
والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى حال لو اراد الحركة
والانتقال لم يقدر على ذلك لان الاشياء كلها فيه وليس شي
منها خارجة منه فينتقل اليه وذلك العالم ايضا لا يطلب التمام والزيادة
لانه تام في غاية التمام والكمال وانما صار العالم الاعلى تاما كاملا
لانه لا شي فيه لا يحيط به علما فاذا عقل شيا فانما يعقله من غير
ان يطلبه او يروي فيه لكن يعقله بانه فيه ومن اجل ان شرفه
ليس مستفادا ولا عرضا لانه دائم الشرف وكذلك سائر
فضائله دائمة تجري مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما

شبيه بالدهر الدهرية فاذا اردت ان تعرف ذلك
العالم الشريف والاشياء التي فيه الشريفة والكريمة الدائمة
فكل يحرك وحده من النظر اليها والى يحرك على النفس واجزائها
ولا تقف فتعرف فضايلها فاذا جربت معها تخلف بعض ما فيها
وافضل على بعض فان النفس اشياء شتى منها العقل والحس فالزم
العقل لان الحس انما يعرف الافراد من الاشياء مثل سقراط الطبيب
وبقراط الطبيب فالحس لا يقوى الا على نيل الاشياء الجزئية فقط
فاما العقل فانه يعرف الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل
ما هو وانما يعرف ذلك لانه ينال الاشياء الكلية بقياس
يتوسط المقدمات فاما هناك في العالم الاعلى فانه يدرك الكليات
عيانا لانها جواهر ثابتة قايمة في شيء واحد منها وانما هي قايمة
فقط والقيام هناك دايم بلا زمان ماض ولا آت وذلك ان الاتي
هناك حاضر والماضي موجود لان الاشياء التي هناك دايمة
على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما هي بحال التي يجب ان
يكون عليها فلا يزول وكل واحد من الاشياء التي في ذلك العالم

هو عقل وانية والكل منها عقل وانية ايضا والعقل والانية معا
لا يفترقان وذلك ان العقل انما هو عقل لانه يعقل الانية
والانية انما هي انية لانها تعقل من العقل والعلة التي من اجلها
يعقل العقل ويعقل الانية اخرى غيرها وهي العلة المبدعة للعقل
والعقل والانية ابدعا معا فمن اجل ذلك لا يفارق
احدهما الاخر غير انه وان كان العقل والانية اثنين فانهما
عقل وانية معا وعاقل ومعقول معا لانه لا يمكن ان يكون
العقل عاقلا ان لم تكن الغيرية موجودة اي ان لم يكن الشيء الذي
هو موجود فان كان هذا هكذا عدنا فقلنا ان الاوايل انما هي
العقل والانية والغيرية والهو هو وينبغي ان يضاف اليها
الحركة والسكون اما الحركة فان العقل انما يعقل بحركة واما السكون
فلان العقل وان كان يعقل بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل من حال
الى حال واما الغيرية فمن اجل ان ~~العقل المعقول~~
العاقل والمعقول فانه ان رفع الغيرية عن العقل صار واحدا
محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي ان يكون الاشياء

المعقول لمضافة الى الاشياء العاقلة واما الهوية فمن اجل ان
العقل المعقول من غير ان يخرج من حالة ولا يتغير بل عقل المعقول
وهو هو بعينه في سائر حالاته وايضا فان الشيء الذي يقيم جواهر
العقلية هو الهوية والفرقان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية
والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيرا اذا النفس
متصلة به الا ان تعدى حدودها او تريد مفارقتها فاذا فارقته
كان ذلك هو سوتها وفسادها فاذا اتصلت به حتى تصير كانهما
شيء واحد حييت بحياة دائمة وسرت سرورا لا نفاد له ان
سال سايل وقال من صير العقل على هذه الحال ومن صيره النفس
قلنا الذي ابدعه وهو الواحد الحق المحض المبسوط المحيط
بجميع الاشياء البسيطة والمركبة التي هو قبل كثرة وهو علة انية الشيء
وكثرته وهو فاعل العدد وليس العدد اول الاشياء كما ظن
اناس لان الواحد قبل الاثنين والاثنان بعد الواحد
وانما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد
غير محدود لان الاثنين من الواحد ونقول ان الاثنين محدود و

عند الواحد

عند الواحد وهما في انفسهما غير محدودين فاذا قبل حدا صار عددا
غير انه محدود وكما الجواهر اعني انه جوهري فان كان هذا هكذا كانت
النفس عددا ايضا لان الاشياء الاول العالية ليست بجثث
ولا عظم لها بل هي روحانية وليس من خبر الجثث والاقدار
وان كانت الجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة
اخيرا الى ان نظن بحس انها الا انيات وليست بانيات
والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات
ذوات اقدار ان الاشياء الخسيسة مثل البذر والنبات ليست
في الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنه الشيء الخفي الذي
لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العددية الجوهرية الذي فيه
نقول ان العدد والاثنين الذي في ذلك العالم الاعلى
انما هو للعقل والكلمات الفواعل المحضة غير ان الاثنين ليس
بعد ان اذا انسبا الى ذاتيهما اما العدد والكائن منهما من الواحد
فانه هو صورة كل واحد من تلك الاشياء كان الاشياء كلها
تصورت فيه اعني في العقل لان العقل هما الاثنان والعقل

الدائرة فقط سكننا نهتز اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ونمدها
اليه ونتضرع اليه ونطلبه طلبا ملحا ولا نمل فانا اذا فعلنا
ذلك ارتفعنا بقوة الساطع ونفينا الجهالة التي تعلقت
بنا من هذه الابدان وقواها على ما اسلفناه من القوة عن ذلك
فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسئلة ونتنهي الى الواحد
بحر الفضل ومبدء مفيض الخيرات والفضايل على من طلبها
حقا فنحن مستمدون وقابلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد
حق الاشياء الكثيرة فليلق بصره على الواحد حق فقط ولا يتخلف
الاشياء كلها خارجا منه وليرجع الى ذاته فليقف هناك
فانه يرى بعقله الواحد حق ساكنا واقفا عاليا على الاشياء
كلها العقلية منها والحسية ويرى ساير الاشياء كانها اصنام
منبثة ومايلة اليه فبهذا النوع صارت الاشياء تتحرك اليه اعني
انه يكون لكل متحرك شي ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة
وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشي الذي كان منه لانه انما
يريد نيله والتشبه به فمن اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك

مشتاقا الى الواحد بنوع غير النوع الذي هو مشتاق به الى ذاته وانما
يشبه الصور التي تصورها العقل في ذاته البصر الكاين بالعقل وذلك
ان الواحد صور في الابتداء الاولى المبدعة العقل فتحرك
العقل بفعل المعقول بالعقل فالعقل انما هو كالبصر الذي يبصر
بالعقل وكلاهما شي واحد فنريد ان نفحص عن العقل وكيف
هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه المبدع وصيره مستمدا ابدا
هذه الاشياء واشباهها مما تضطر النفس ان تعلمها ولا تعيها
منها شي وتشتاق ايضا الى ان تعلم الشي الذي قد اكثرت
فيه الحكماء الاولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد
المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع علة ابداع الاشياء
الكثيرة من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثر بل اشتدت وحدانيته
عند ابداعه الكثرة لو اضفنا الاشياء كلها الى شي واحد لا كثرة
فيه ولو فعلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة ومبينوها غير
انا نبتدي اولا فنتضرع الى الله تعالى ونسئله العون والتوفيق
لايضاح ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا

رمنه

علة حركته اضطرارا فينبغي لك ان تنفي عن وهمك كل كون
بزمان اذا فكرت انك تريد ان تعلم كيف ابدعت الانيات
الحقيقية الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت بغير
زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين
المبدع الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهي
علة الزمان والاكوان الزمانية ونظامها وشرفها فعلة الزمان
لا يكون تحت الزمان بل يكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظل من
ذي الظل وما اكثر العجائب الذي ترى سادة النجوم والانفس
في ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه ولذلك صار
ذلك العالم محيطا لجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور
في ذلك العالم من اولها الى اخرها الا ان ما هناك بنوع
آخر اعلى وارفع ولست اعني به ان الصورة الدنيئة الكائنة
في هذا العالم من العفونة هي في ذلك العالم الاعلى انما اعني
الصورة الطبيعية اعني انه يمكن ان يكون ما هناك بنوع اكرم
واشرف ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا رای

هذه الصورة العقلية النقية الصافية نال من حسنها وضوئها
على قدر قوته وكل من كان ههنا ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه
عشق المشتري رای حسن ذلك العالم بما فيه من الصور الحسنة
البهية فاستفاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور
لان ذلك العالم الشريف ينير كل من ينظر اليه لانه يفيض عليه
من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو في حسنه وبهائه والنور
وكما ان الرجل الذي يرتقي موضعا عاليا شامخا ثم يطلع على الارض
حمراء نيرة ويلقي بصره عليها ويطيل النظر اليها متمليا من ذلك اللون
الاحمر الناصع الساطع بلون تربة الارض فيتشبع بلون
تلك الارض وبهائها كذلك من يلقي بصره على العالم الاعلى
ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده
ذلك اللون حسنا فيتشبه به وصار كانه هو في حسنه والبهاء
غير ان اللون هناك انما هو حسن الصورة ونورها بل الصورة
هي كلها حسن باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس
هو غير الصورة ولا محمول عليها لكنه لما لم يمكن الناظران

كلها باطنها وظاهرها ظن الناظر ان ظاهرها هو اللون المسر الحسن فقط
فاما الذي يتوصل لملك الصورة بكمالها وسلك في كليتها فانه
يرى لملك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن
والبهاء الا انه ح لا يرى لملك الصورة روية منفصلة داخلا
وخارجا لكنه يراها كلها باسرها معا لانها وبصره فيها ولن
يقدر الناظر اذا كان حسيا ان ينظر الى ملك الصورة نظرا
كليا في باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها
لانها واقعة تحت حس ولذلك لا يقدر احد حسياني ان ينظر
اليها كنه منظرها للعلة التي ذكرناها انفا فاذا اردت ان تنظر
الى ملك الصور فارجع الى نفسك وكن كانك نفس بلا جسم ثم جسم
انظر الى ملك الصورة كانها شي واحد لا اختلاف فيها لانك
متى فعلت ذلك رايت الصور باسرها روية عقلية واستلذذت
من حسنها وبهايها وكمالها كما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة
النجوم فانما تلقي بصرك عليه اولا وكليا كانك تنظر الى باطنه
وظاهره فتنظر الى نوره وحسن منظره كذلك فافعل اذا

اردت

اردت ان تنظر الى ملك الصورة النيرة المضيئة البهية فانك ان
انت قويت ان تراها روية لا نقصان فيها ولا تفضيل قويت
ان تنظر الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى
ذلك الصور العالي فليلق بصره على سادة النجوم وليحرص ان يراه
روية مستقصاة فانه يرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى
لانه مثال وصنم له فاذا امتلات من حسن ذلك النير البديع صار في الحسن
والبهاء كانهما شي واحد وان بقي على حاله متوحدا به ولم ينفصل ذاته
منه صار هو السيد النير فاذا امتلى من حسن ذلك السيد النير
صار في الحسن والبهاء كانهما شي واحد وان بقي على حاله منفردا
بذاته ونفصل ذاته عنه لم يكن هو وذلك السيد شيئا واحدا
وذلك انه يكون من بهايه وحسنه فيكون كانه هو في البهاء والحسن
فاذا كان كذلك راى ح هو والسيد من ذلك العالم واحدا
وكلما اراد ان يراه قوي عليه من اجل اتحاده مع ذلك السيد
ومعونة السيد له فان هو ترك ذلك السيد بعد اللقا وبصره عليه
ونيله من نوره وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحيد وصار

اثنين على ما كان عليه قبل أن يتوحد بغيره إنه إن اشتهى الآن وصار
صافيا نقيا ولم يتدنس بأدناس الجسم قدر أن يرجع إلى ذلك
السيد الذي فارقه فيتوحد معه ثانيا غير أن الإنسان يرجع
في رجوعه ذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع السيد كان الشيء الواحد
لم يخف عليه شيء مما تحته من أشياء العالم السفلي وكذلك إذا ألقى العقل
بصره على بعض السادة التي في السماء وأطال النظر إليها امتلأ
من نوره وحسنه وصار معه كأنه شيء واحد خلف الحس من ورائه
لئلا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن
والنظر إلى البهاء الأعلى فيلزمه لذلك لزوما شديدا حتى إذا
نظر إليه كان معه كأنه شيء واحد ليس هو غيره فإن اشتاق
أن ينظر إليه كأنه شيء غيره رفضه وألقاه عنه بعيدا فيسمو
الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع بعض
سادة النجوم أن يكون على الصفة التي وصفنا وأن يحرص دائما
أن يرى العالم الأعلى فوق ذلك السيد الذي هو معه فإن رؤيته
ذلك العالم النفيس الأعلى في رؤية عالم السماء ويحرص أن يبصر فيه

لأنه إن صار فيه رجع وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون والنور الذي
نال منه ثم لا يلبث إلا بعد أن يكون في خير الحس وأن يرد من النظر إليه
فإن أراد أحد أن يبصر في العالم العقلي فليره كأنه شيء واحد معه
لا غيره فإنه إن فعل ذلك وحل فيه وقبل من أنواره ذلك العالم
وحسنه وضوءه فيكون هو نيرا مضيئا حسنا كأنه هو وينبغي أن نعلم
أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون
ما يكون هو هو فحينئذ يعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك
العقل إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو هي
شيئا واحدا إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على
باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون
مع بعضها وأشد وأقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما
أطال النظر إلى الشيء المحسوس آفه المحسوس حتى يصيره خارجا
من الحس أن لا يحس شيئا فأما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك
أعني أنه كلما أطال النظر إلى المعقول كان أكثر لمعرفته وإحداثه ليكون
عقلا ومعنى أن نعلم أن معرفة الحواس يكون بالأثر وربما لا لم

مما يكون بالعلم وذلك انها تدفع عنها الشرور الا الالام الداخلة
عليها مثل السقم فاذا نفعلت ذلك لم يثبت سوء فيها لانه
الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرفه بحاس معرفة صحيحة فاما الصحة
فانها يكون في الحواس كونا ملائما له وهو ملتبسة بها فلذلك لا يعرفها الحاس
معرفة صحيحة وذلك ان الصحة ترتبت في الجثة وثبتت معها وطرأ بها
بانها ملائمة له فيتحد بها فيعرفها الحاس كمعرفة محسوساته فاما السقم فقد تب
من الحس غير ملائم له والاشياء الغريبة والبعيدة منا الحس بها
المعرفة بل يحس بها بحس الوجع فاما الاشياء الذاتية الداخلة فينا
فانا نحس بها بحس المعرفة بلا حس الوجع فاذا كنا على هذه الحال
عرفنا الاشياء الجثية الذاتية الذي فينا معرفة صحيحة بالحس
ولا ننال منها الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان هذا على ما وصفنا
فكان الحس انما يعلم الاثار الملائمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل
عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى ان يجهل الاشياء العقلية
فانها غريبة بعيدة عنا جدا فلذلك اذا اردنا ان نذكر الاشياء العقليات
ما نيلنا من الهيولى اشتد ذلك علينا وطلبنا انا لا نذكرها فلذلك

تفكره وينظر في الامور العقلية الا ان الاثر العارض من الحس يعوقها
لم انسى العقلي وقد صدق انه لم يره ولا يرى شيئا من العقليات
ابدا لان الشي الذي يقر بالعقليات هو العقل فانه ان انكر الاشيا
العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا ما نفسه جسما واخرج جسما
من حيز المعقول اراد ان يرى العقليات بنظر الاجسام ولم يمكنه ان
ينظر الى العالم العقلي وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشيا
العقلية وكيف يقدر ان يراها وهو انه اذا اصير نفسه غير العقلية
لم يمكنه ان يراها واذا اصير نفسه منها راها وعرفها معرفة صحيحة فان
قال قائل فاذا راى العقل العالم وعرفه فاما الذي يخبرنا عنه
فنقول انه يخبرنا انه راى فعل الباري الاول وهو العالم العقلي
الذي هو علة وان ذلك العالم فيه جميع الاشيا بلا تعب
ولا تعب ولا جهد بحمل عليه وانه يلتذ بالاشيا التي
تولدت من فيه كما عنده لينفرح بنوره ويحس للاشيا التي
ولدها غير ان المشتري وحده اول من ظهر خارجا من ذلك العالم
وهو صنم لبعض الاشيا التي في ذلك العالم ولم يخرج المشتري

نزد ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالم آخر حسن مزدان

تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك حسن وليس من الواجب

ان يكون مثال حسن او صنم حسن بلا الحسن المحض لا يجوز ان حسن موجود

وذلك ان الصنم يتشبه بالشيء المتقدم الذي هو صنم له وفي

هذا العالم حيوة وجوهر وحس لانه صنم العالم السماوي والنور

بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة هي مثال

صنم لما فوقها ويدوم ما دام الشيء الذي هي صنم له باقيا

ولهذه العلة اخطا من قال ان العالم العقلي يفسد ويبيد وذلك

ان مبدعها ثابت قائم لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل

على هذه الحال لم يفترق ولا نفسه العقل بل يبقى بقاء وابدا الا

ان يريد مبدعها ان يردها الى الحال الاولى اعني يبيدها وهذا

غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل بلا روية ولا فكر بل

بنوع آخر من الابداع وذلك انه ابدعها بانه نور فما دام

ذلك النور مطلا عليها فانها تبقى وتدوم ولا تبيد ولا تفنى

والنور الاول الذي هو ان نقط وابدا لم يزل ولا يزال

وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور الاول لما اضطررنا

ان نجليها ولانه ترجيح ونقول ان الاول هو النور

نور الانوار وهو نور لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال يفيض ويفيض العالم

العقلي دائما فلذلك صار العالم العقلي لا ينفد ولا يبيد ولما صار

هذا العالم العقلي دائما صير فرعه ونشا هذا العالم واعني بالفرع العالم

السماوي ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو لم يكن ملازما

لذلك العالم لم يدبر هذا العالم فان ترك طلب النور الذي

فوقه فيشتغل تدبير هذا العالم مبتز له فصار يدبر العالم العقلي النور

الاول ويدبر العالم السمائي العالم العقلي ويدبر العالم الحسي العالم

السمائي وهذه التدابير كلها انما تقوى بالمدبر الاول وهو الذي

مبدؤها بقوة التدبير والسياسة فاما العالم العقلي فيدبره الا ان

الاول وهو المبدع الاول ويدبر العالم السمائي العالم العقلي

الا ان المبدع الاول عظيم القوة لا نهاية غاية في الحسن فلذلك

صار العالم العقلي حسنا تاما تامة حسن هو الذي انار من الضياء

حسنا ونورا ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل احسن منها لانها

انما هي صنم للعقل الا انها اذا التفت ببصرها على العالم العقلي ازداد
حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان النفس العالم السمائي حسنة
فالنفيسة حسنها على الزهرة والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسي والا
فمن اين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الدم وساير
الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس ابدا حسنة ما دامت تلقي بصرها
على العقل فانها تستفيد منه الحسن فاذا جازت ببصرها عنه
نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا ما ابصرنا ذواتنا وعرفنا انفسنا
وتغيرنا عنها وبقي على طبيعتنا واذا لم نعرف انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا
الى الطبيعة الحسية صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج التي ذكرنا حسن العالم
العقلي بقول مستقصى على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا والحمد لله مستحق الحمد

تم الميمر الثامن ويتلوه [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا في النفس الناطقة وانها لا تموت
انا نريد ان نعلم هل الانسان باسره كله واقع تحت الفساد والفناء
ام بعضه يبيد ويفنى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ...

فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليفحص فحصا طبيعيا كما نحن واصفون
فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا ساذجا لكنه مركب
من نفس وجسم والنفس غير جسم والجسم انما يكون بمنزلة آلة للنفس
واما ان يكون متصلا بها على نوع اخر من الانواع غير انه باي
نوع الاتصال كان فانه ينقسم الانسان بقسمين وهو نفس وجسم
ولكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الاخر والجسم مركب غير
مبسوط والمركب قد ينحل ويتفرق الى الاشياء التي تركب منها
فالجسم اذا تفرق وانحل لا يبقى وقد تشهد العيان بذلك
وذلك لان البصر يرى كيف يذبل الجسم وينحل ويفسد بانواع
كثيرة من الفساد ويرى كيف تفسد بعض الاجسام بعضها وكيف
تستحيل بعضها الى بعض وكيف يغير بعضها الى بعض وكيف يغير
بعضها من بعض بعوضها ولاسيما اذا لم تكن النفس الشريفة الكريمة
الحية موجودة فيها اعني في الاجسام وذلك انه اذا بقي
الجرم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا
ان يكون واحدا متصلا لانه ينحل ويتفرق في الصورة والهيولى

وانما يتفرق منها لانه منها تركب وانما يتحلل الجسم ويتفرق ولا
يبقى متصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس لان النفس هي التي
تلزم الجسد لئلا يتحلل ويتفرق وانما صارت تلزمه لانها هي
التي تركبه من هيولى وصورة فاذا فارقته لم يلبث ان
يتفرق الى الاشياء التي منها تركب ونقول ان للاجسام عظم
بانها اجسام فمن اجل ذلك انقسمت وتركبت وتجزأت
اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع الفساد وانما كان هذا على
ما وصفناه كان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا
تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت الفساد
بل انما يقع تحت الفساد جزء من اجزائه فقط وجزؤه الواقع
تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزء من جسده فقط
وجزؤه الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد و
لا تبقى لان الآلة انما يراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زمانا
ومن طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب الحاجة الى
يستعمل الآلة لحاجة ما واذا فرغ من حاجته التي من اجلها استعمل الآلة

تفسد

لحاجته رفض الآلة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهدها فسدت ولم تبق
على حالها فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد
ولا تبيد وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الحق الذي لا كذب
فيه اذا اضيف الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى
الهيولى وكحاجة الصانع الى الادوات فالانسان اذا هو النفس
لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتا دائما وبالجسم
صار فانيا فاسدا وذلك لان كل جرم مركب وكل
مركب واقع تحت الانحلال والفساد فكل جسم اذا انحل واقع
تحت الفساد فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد
ايضا لانها جسم من الاجسام غير انها جسم لطيف وينبغي قلنا
وينبغي ان نفحص عن ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست بجسم
فنقول ان كانت النفس جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق وتتحلل
فالى اي الاشياء تنحل فان كان ذلك مما ينبغي ان نعلمه
فنقول ان كان حيوة حاضرة للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا
وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكل جسم من الاجسام حيوة

لا يفارقه بان يكون واحدا معه فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان
كانت النفس جسما وكانت جسما مركبا فانه لا يخلو من ان يكون النفس
مركبة اما من جزئين واما من اجزاء كثيرة وان يكون لكل
جزء منها حيوة غريزية لا يفارقه واما ان يكون لبعضها حيوة
غريزية ولا حيوة لبعضها واما ان لا يكون لشي منها حيوة غريزية
فذلك الجسم هو النفس حقا فنسئل عن ذلك الجسم ايضا فنقول اهو
مركب من اجسام كثيرة ونصفه بالصفة التي وصفناه بها آنفا فاذا
الى ما لا نهاية له فليس معلوم مفهوم فان قال قايل ان النفس جسم
مركب من الاجسام الاولى المبسوطة التي ليس من ورائها جسم اخر
فلا يلزمنا ان نقول ان الاجسام مركبة من اجسام وتلك الاجسام
من اجسام آخر وهذا الى ما لا نهاية له لانا قد جعلنا الاجسام الاولى ليس
من ورائها اجسام آخر قلنا ان كانت النفس جسما وذلك جسم مركب
من الاجسام الاولى وذوات حيوة دائمة غير مفارقة فانه لا تستطيع
قايل ان يقول انه النار والهواء والارض والماء لان هذه ليست
ذوات النفس قلنا ان الغيت الاجرام المبسوطة ذوات النفس

حية فالحيوة في تلك الانفس عرض وليست بغريزية وذلك انها
لو كانت غريزية فيها لما استحالت ولا تغيرت كما ان الاجرام
السماوية لا تتغير ولا تستحيل لانها ذوات النفس حية ليست مستفادة
من شي آخر بل هي التي تفيد ساير الاجرام الحيوة فنقول انها ليس من وراءها
هذه الاجرام المبسوطة الاسطقسات هي الاجرام القصوى قلنا
انه وان ذكروا ان من وراء هذه الاجرام المبسوطة اجرام اخر
اشد منها انبساطا وهي اسطقسات هذه الاجرام فانهم لم يذكروا
انها ذوات النفس ولا ان لها حيوة فان الاجرام الاول
المبسوطة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الجرم المركب
منها ذا نفس وحيوة وهذا ممتنع محال ان يكون الاجرام التي
لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها
حيوة كما يحدث من العقل الاشياء العقلية فان قال قايل
ان الاجرام الاول المبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة
وانما يكون ذوات النفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض
ونفذ بعضها في بعض قلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون بها الاجسام

ذوات النفس والحيوة فلانحصار المزاج علة مادية التي تمزج بعض
الاجرام ببعض ونفوذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام
بعضها ببعض لا يكون الا لعلة ما فتلك العلة هي مكان النفس ونقول
انه لو كان امتزاج الاجرام بعضها ببعض علة لتصيير الاجرام
ذوات النفس والحيوة لما بقي جرم ذو نفس الا الاجرام
المركبة فقط وليس في ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها
ذوات النفس والحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم
مركبا كان او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار
ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى
الاجرام ولا صورت الهيولى فعلمت منها جسم والدليل على
ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من فعل النفس وذلك
ان النفس لما صورت الهيولى واحدثت منها الاجرام المبسوطة
افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة انما هي من قبل النفس
وليس جرم من الاجرام مبسوطا كان او مركبا الا وفيه
كلمة فعالة فليس اذن جرم من الاجرام مبسوطا او مركبا الا

وهو ذو نفس وحيوة فان قال قائل ليس الامر كذلك وليست
الاجرام المبسوطة ذوات النفس ولا حيوة بل الاجرام التي
لا نفس لها بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت حدث عن
اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك ان الاجرام
التي لا نفس لها كلها على حال واحدة وهي واحدة اعني ان لا نفس لها
جرم لا يحس بأثر من الاثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرام
لا تحس بالاثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعض
او يتحد والاتصال والاتحاد اثر من الاثار الواقعة على الاجسام التي
تتجزى والنفس ايضا تحس الاثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الاثار
الواقعة على الجسم ونقول انه لا يحدث من اتصال الاجرام
التي لا تتجزى جثة البتة فكيف يمكن ان تحدث النفس من
اتصال الاجرام واجتماعها هذا المحال الممتنع ونقول ان الجسم
المبسوط مركب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول
ان الجرم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية لها
وانما يكون الجرم ذا نفس وحيوة من قبل الصورة لان الجرم

بالنفس يكون ذا طعم من شرح والطعم والشرح من خير الحس لانه
لا بد للطعم من ان يكون طعم فان كان هذا هكذا انسانا تاما
الصورة فان قالوا انها جوهر ما قلنا انكم وللجملة على احد جزئي
المركب ولم تدلونا على المركب كله باسره فيكون احد جزئي
الجسم هو النفس منبطل ح و نكم ان الاتصال الاجرام انما هو علة
الحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض فان قالوا ان الصورة
انما هي اثر الهيولى وليس بجوهر فمن هذا الاثر حدثت النفس
والحيوة في الهيولى قلنا باطل قولكم وذلك ان الهيولى ليس
بقدر ان تصور نفسها ولا تحدث النفس في ذاتها فلا محالة الذي
تصور الهيولى آخر غيرها وهي التي جعلها ذات جثة ونفس وحيوة
وجعل سائر الاجرام ايضا وهي شيء خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية
ونقول انه يمكن ان يكون جسم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا
كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه
وذلك لان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم
كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت

وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس جرمية
كالطعم اذا لحس بنا لها نال سائر الاجسام التي لا نفس لها ولا حيوة
لان الاجرام كلها بانها اجرام انما هي من هيولى واحدة فان كانت
الاجرام هيولانية وكانت النفس جرما من الاجرام ولا نفس
تنقص وتنحل وتصير الى الهيولى لان هيولى الاجرام كلها واحدة
منها ركبت واليها تنحل فان كان هذا هكذا وكانت النفس جرما
ومن جنس الاجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة لانها سيلان
سيلان الاجرام وتنقص الى الهيولى فاذا انتقضت الاجرام كلها من قبل
الكون لانه تصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء
كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى مصور يصورها وهو علتها بطل الكون
بطل هذا العالم ايضا اذا كان جرميا محضا وهذا محال لانه يبطل العالم
باسره والبطلان كله فان قال قايل انا لا نجعل العالم باسره جرميا
فقط لكنا نجعله ذا نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا ان الاسم لا يحجز
فاما المعنى فانكم قد نفيتم عنه النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس
من جنس الاجرام فان كانت النفس جرما وكان كل جرم منتقضا

سيالا واقعا تحت الفناء و هذا محال كما بينا ذلك مرارا فكيف
يمكن ان يكون النفس جرما لطيفا و كل جرم سيالا غليظا كان
ام لطيفا كالهواء و الريح فانه لا يكون جرم من الاجرام الطف و لا
ارق منها و ليس في الاجرام المبسوطة و المركبة جرم هو اكثر سيلانا
منها و لا اسرع انتقاشا و ليس ينبغي للنفس ان يكون على
هذه الحال و الا كانت ارذل و ادنى من الاجسام الغليظة
و ليست كذلك بل النفس اشرف و افضل من كل جرم غليظا كان
ام لطيفا كشرف العلة و فضلها على معلولها و نقول ان كل جرم غليظا
كان ام لطيفا فانه ليس بعلة لوحدانيته و لا اتصاله بل النفس
هي علة اتصال الجرم و وحدانيته لان الوحدانية من شأنها القطع
و التفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق و لم يثبت على حال
واحدة البتة فكيف يمكن ان يكون الهواء و الريح نفسا و هما
سيالان نقيشان و يتغيران سريعا و الذي لا يقوى على
لزوم نفسه و ضبطها فبالحرى ان لا يقوى على لزوم غيره فكيف
يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم و روحه و هو محتاج الى ضبط

وشرح

و شرح و نقول ان هذا العالم لا يجري بالبخت و الاتفاق بل انما
يجري بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم و التدبير فان كان هذا هكذا
قلنا ان النفس العقلية هي القيامة على هذا العالم و الاشياء الجزئية انما هي
بمنزلة اجزاء لها و هي التي يلزم هذا العالم بالقوة التي عليه كما يلزم اجزاء الحيوان
فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فاذا فارقها هلكت
و لم تبق بل تبيد و تهلك فكذلك العالم كله ما دامت النفس فيه
باق دائم فان فارقته هلك و لم يبق على حاله البتة و قد شهد
لنا على ذلك الجرميون لان الحق يضطرهم الى الاقرار بذلك
و يضطرهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام
كلها المبسوطة و المركبة شيء آخر هو النفس غير انهم لم يلقوا الحق بان
جعلوا النفس بخارا و حاىبة و نارا او حاىبة و انما وصفوا النفس بهذه
الصفة لانهم رأوا انه ليس يمكن ان يكون القوة الشريفة الكريمة دون النار
او الريح و ظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما
ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريح و النار لانهما ارق و الطف من
سائر الاجسام و قد كان من الواجب ان يقولوا ان الاجرام

عما التي تحرص على طلب المكان فيه وتثبت في قوى النفس مكان
الاجرام وفيها ثباتها ودوامها لا الاجرام مكان النفس علة
وجرم معلول والعلة قد تكتفي بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها الى المعلول
والمعلول يحتاج الى العلة لانه لا ثبات له ولا قوام الا بها اي بالعلة
ونقول انهم اذا استلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت
عليهم المسايل التي لهم منها لم يقدروا على ان يثبتوا انها من
الاجرام المعروفة البتة واوح الى الشي المجهول الذي قد كثروا
فيه القول وكرروه فاضطروا الى ان يجعلوا جرما غير هذه الاجرام
المعروفة الا انه بزعمهم جرم قوي فعال سموه روحا فيرد عليهم
ونقول انا قد نجد ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هكذا
فكيف يمكن ان يكون النفس من جنس الارواح لا لا نفس له فان قال
ان الروح التي في بنية ما هي النفس سالناهم عن هذه البنية ما هي فانه
لا يخ من ان يكون البنية هي الروح بعينها واما ان يكون كيفية فيه فان
كانت هي الروح لزمهم قولنا الاول انا قد نجد ارواحا ليست
بذات النفس وان كانت البنية كيفية الروح كان الروح مركبا

غير مبسوط فلا يكون مهيا من الاجرام فرق البنية ونقول ان البنية
محمولة والمحمول فرع واحد من الاشياء المحمولة وليست كاملة
فان كانت البنية محمولة والمحمول لا هيولى له انما يكون في حامل وهو حامل
جرم فان كان هذا هكذا او كانت البنية لا هيولى لها وكانت الروح
جرمية كانت النفس مركبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا
وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون وذلك لان كل جرم اما ان يكون
حارا او باردا واما ان يكون حاسيا او لينا واما ان يكون اسود
وابيض واما ان يكون في بعض ساير الكيفيات الشبيهة بالكيفيات
التي ذكرنا فان كان جسم حارا فقط سخن وان كان باردا برد
وان كان خفيفا خف وان كان ثقيلا ثقل وان كان اسود
سود وان كان ابيض بيض وليس من شان البارد ان يسخن ولا
من شان الحار ان يبرد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال
ولم يفعل الجرم بما فيه الا فعلا واحدا فقط ثم وجدنا شيئا آخر
يفعل افاعيل كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشي غير جوهر الاجرام ٤٤
وانه خارج من كل جوهر جرمي لا بد وذلك احد ولا يمكره باب

من النوادر ونقول ان من الدليل على النفس وانما يكون في
هذا العالم بعرض ما وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل
والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا افكرت في العدل
والصلاح ثم فحصت عن الشيء هل هو عدل ام صلاح ام ليس كذلك
فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه
تفحص والا فلم تفكرت النفس في شيء ليس بموجود وفحصت عنه
فان كان هذا هكذا قلنا ان العدل والصلاح وسائر الفضائل
موجودة تفكرت النفس فيها ولم تفكر وانما هي موجودة في
العقل بنوع اعلى وارفع مما في النفس وذلك ان العقل هو الذي
يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل وليست الفضائل
في النفس المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة وربما
لم تكن فيها وذلك ان النفس اذا التفتت ببصرها الى العقل فانها
تنال منه من انواع الفضائل بقدر القائها بصرها عليه فاذا ادامت
النظر الى العقل استفادت من الفضائل الشريفة وان غفلت
والتفتت الى الحس واشتغلت به لم تفض عليها العقل شيئا

من الفضائل

من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الخسيسة الدنية فاذا افكرت
في بعض الفضائل واشتاقت الى اقتباسه نظرت الى العقل
فيفيض عليها العقل عند ذلك الفضيلة واما العقل فان الفضائل
فيه جميعا دائما لا احيانا موجودة واحيانا غير موجودة بل فيه ابدا
وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من اجل ان العقل انما
يفيدها من العلة الاولى وانما صارت الفضائل في العقل دائما
لان العقل لا يفتر من النظر الى العلة الاولى ولا يشتغل عن ذلك
بشغل والفضائل فيه دائمة غير انها مستفيدة غاية في الاحكام وهو
صواب لا خطاء فيها لانها تصير فيه من العلة الاولى بغير وسط
والعقل يفيدها على حسب ما يرد عليه من العلو واما العلة الاولى
فان الفضائل فيها بنوع علوي لانها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها
انه هي الفضائل كلها غير ان الفضائل علقت منها غير ان تنقسم ولا
تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هو انية تنبجس منها الانيات
والفضائل التي بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني
واذا انبجست منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات

على نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس
والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية
تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك
ان المعلول كلما بعد عن العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر
كان من العلة الاولى اسفل فيتولا والعلة الاولى واحدة ساكنة
في ذاتها وليست في دهر ولا زمان ولا في مكان بل الدهر
والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامها وثباتها به
وكما ان المركز ثابت قايم في ذاته وخطوط خارجة من المركز الى
محيط الدائرة انما تثبت وتقوم فيه وكل نقطة او خط في
الدائرة او سطح فانما قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء
العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الاول وبه
نتعلق وعليه اشتياقنا واليه نميل ونرجع ان نأينا عنه وبعد
فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان
بعدت ونأت فان قال قايل فما بالنا اذ كنا من تلك الانية الاولى
مبدعة الاشياء كلها وفينا من نقاء النفس فضايل كثيرة لا نحس

بها

بالعلة الاولى ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضايل الكريمة الشريفة لا تعجبا
لكنها تحجبها حين دهرنا ومن الناس من يجهلها وينكرها وهو كلها او اسمع
الغدا التكلم بها ظن انها خرافات لا حقايق لها ولا تستعمل وهو كلها
شيا من الفضايل الشريفة الكريمة فلنا انما جهلنا هذه الاشيا لانا صرنا
حسيين اناسا لا نعرف غير الحسيين ولا نريد الا اياه واذا طلبنا
افادة علم فانما نريد ان نستفيده من الحس وذلك انا نقول انا
رأينا الاشياء هكذا او لا نريد مفارقة الروية ومنها نريد استفادة
ما نرى وما لا نرى ونظن ان الاشياء كلها ترى وليس منها شيء
الا وهو واقع تحت البصر فهذه او شبهه صيرنا الى ان نجهل النفس والعقل
والعلة الاولى وان التي امرها يظن انه ينال معرفتها فانما نصفها الى الحس
والى الاجسام فنجسم النفس والعقل والعلة الاولى ونجسم انما هو معلول
معلول المعلول الفضايل موجودة في النفس موجودة في العقل والعقل
موجود في الانية الاولى بنوع علة وليست النفس جسما بل هي على الجسم
ولا العقل ايضا جسم ولا الانية الاولى جسم وقد اقر بذلك افاضل
الاولين واحتجوا من حجج مرضية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس

والنفس

لسنا نحس بفضايلها وانها ليست باجسام ولاهي وانها تحت الحس وكيف نكون
احياء ونحن لا نقوى على ان نحسها اذ لسنا بايبن الى الحس والدليل
على انا اذا لسنا بايبن الى الحس لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضايلها
بعينها وذلك انا ربما فكرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه
لانا قد ملنا الى النفس بابصارنا ونسينا الحس فكذلك اذا الحس ملنا
الى الحس بابصارنا لم نحس بالنفس ولا بفضايلها وانما نحس بالشيء اذا ما نحس
حسه حاس فاداه الى النفس فادته النفس الى العقل والا لم نحس بذلك
الشيء وان نظر اليه الناظر طويلا وكذلك هو النفس ايضا لا نحس
الى ان يوديه النفس الى العقل ثم يرده العقل الى النفس وهو
اشد نفاذة منه بديا ثم تؤديه النفس الى الحس فحينئذ يحس على كل
قوة في الحس فالحس اذا احس شيئا فانما تؤديه الى النفس وتؤديه
النفس الى العقل فلذلك النفس اذا احست شيئا ادته الى العقل اولا
ثم يرده العقل الى النفس فتؤديه النفس الى الحس فحينئذ العقل يعرف الشيء
معرفة اولى واصح من معرفة النفس والنفس تعرف الشيء معرفة دنية واصح
ليست بصحيحة ونقول ان من اراد ان يحس النفس والعقل والانية الاولى

التي هي علة العقل والنفس وساير الاشياء فانه لا يدع حواسه ان
تفعل افاعيلها بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك
زمانا طويلا ويجعل ساير شغله هناك وان يتباعد عن التقسم بحواسه
لانها انما تفعل افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فليمنعها من ان
تحركها فاذا اسكنت الحواس ورجعت الى ذاته ونظر فيها حينئذ
قوي على ان يحس بما لا يقوى عليها الحواس ولا على بلوغه وذلك
بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فينصب لذلك الصوت
ولم يشغل سمعه بشيء من الاصوات غيره فانه حينئذ يقوى على استماع
ذلك الصوت ويحسه حسا صحيحا وكذلك كل من احس من الحواس
اذا اراد ان يحس بعض المحسوسات حسا صحيحا رفض ساير المحسوسات
واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرف حينئذ معرفة صحيحة فكذلك
ينبغي ان يفعل من اراد ان يحس النفس والعقل والانية الاولى
يرتفع ويرفض السمع الحسي الظاهر ويستمع السمع العقلي الداخل فيه
فانه حينئذ يسمع النغمات العالية النقية الصافية نغمة البهية اللطيفة
التي لا يبلغها سامع وكل ما سمعها ازداد شهوة وطربا وبعلم

ان النغمات بجزئيه حسية انما هي اصنام ورسوم لتلك النغمات فاذا حس
تلك الابيات الشريفة العالية سمعت هذه النغمات على نحو قوة
واستطاعته ثم سروره وكمل حبوره تم الميمر التاسع بعون الله
وحسن لطفه   الحمد لله

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا في العلة الاولى والاشياء التي
ابتدعت منه الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء
بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو
في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه
وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن
ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة
بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء
فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه
لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر القول انه
لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه

وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى
اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست
منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل
بتوسط هوية العقل والعالم العقلي واقول ان الواحد المحض هو
فوق التمام والكمال اما الحسي فناقص لانه مبتدع من الشيء التام
وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد الحق الذي
هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبتدع الشيء الذي فوق
التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن الشيء التام ان يبدع
تاما مثله لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع لا يكون
في درجة المبدع بل يكون دونه والدليل على ان الواحد
المحض تام وفوق التمام انه لا حاجة به الى شيء من الاشياء
ولا يطلب اخذ شيء ولشدة تمامه وافراطه حدث منه
شيء آخر لان الشيء الذي هو فوق التمام محدث للتمام لانه
يحدث الشيء التام الذي لا يمكن ان يكون شيء من الاشياء
اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى وذلك ان الواحد الحق الذي

بيان ان الابداع هو تنزل ونقصان

كافه

هو ذات التمام لما ابدع الشيء التام انعطف ذلك التام الى مبدعه
والتفت ببصره عليه ليستملأ منه نورا وبهاء فصار عقلا اما الواحد الحق
فانه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه ولما نظرت تلك الهوية
الى دفعة
الى الواحد الحق تصور العقل وذلك انه لما ابتدعت الهوية الاولى
من الواحد الحق وقفت والتفت ببصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ
عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت تحكي افاعيلها
للواحد الحق لانها لما التفت ببصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت
عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا
قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق
وذلك ان العقل بدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدع العقل
النفس وهو ساكن ايضا ولا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل
وابدع العقل صورة النفس في الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق
بتوسط هوية العقل واما النفس فلما كانت معلولا لمعلول لم تقو
على ان تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما
وانما سمي فعلها صنما لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه

بيان ان رؤية العقل الواحد كناية عن اتحاده اياه على قدر قوته

سون

كان بحركة والحركة لا يأتي بشيء الثابت الباقي بل انما يأتي بالشيء الداثر
ولا كان فعلها اكرم منها ولا كان المعلول ثابتا قائما والفاعل داثرا
بائدا اعني حركة وهذا قبيح جدا واذا ارادت النفس ان تعمل شيئا
نظرت الى الشيء الذي منه كان بدؤها واذا نظرت استملأت
قوة ونورا وتحركت حركة اخرى غير حركتها التي تحركت نحو علتها
وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علتها تحركت علوا واذا
ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس الطبيعة التي
في الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر ولم ينقطع النفس
مباين الجوهر الذي قبله بل هو متعلق به وذلك ان النفس سالكة
في جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما وذلك ان طبيعة
النبات هي اثر من اثارها فمن اجل ذلك صارت النفس متعلقة بها
غير انه وان كانت النفس سلكت الى ان تبلغ النبات وتصير فيه
فانما صارت فيه لانها لما ارادت ان تؤثر اثارها سلكت سفلا
حتى ابدعت لسكونها وشوقها الى الشيء الذي هو اخس منها وذلك
ان النفس لما كانت من العقل وكانت اليه شاخصة لم يكن معاينة

فلما علت وكل عند بصرها خلقه وسلكت سفلا من اول الاشياء المبدعة
الحية الى ان بلغت اخرها واثرت الآثار حسنة غير انها وان كانت
حسنة فانها قبيحة خسيسة اذا هي نسبت الى الاشياء العالية الكائنة
في العالم العقلي وانما اثرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشي
الاحسن الاولي فلما اشتاقت اليه اثرت فيه فصارت عند حسن
احسن من كل حسن وانما صارت الاشياء بجوهرها حسنة عند حسن
لان الحسن من جوهرها والشيء يفرح بشبهه ويلتذ به واما عند الاشياء
العالية العقلية فانها قبيحة خسيسة جدا ونقول ان النفس لما اثرت الطبيعة
والحس وسائر الاشياء التي من جوهرها ورتبت كل واحد منها في
مرتبته وفي شرحها شرفا لا يقدر احد على التعدي من
مرتبة الى غيرها غير انه وان كانت الاشياء الحسية الطبيعية ذات
شرح وترتيب فان شرحها غير شرح الاشياء العالية العقلية
وترتيبها غير ذلك الترتيب وذلك ان شرح الاشياء الطبيعية
خسيس دون واقع تحت الخطا وشرح الاشياء العالية شريف
كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطا لانه صواب ابدا وانما صار

شرح الاشياء

شرح الاشياء العالية صوابا لانه شرح من العلة الاولى وصار شرح
الاشياء الطبيعية واقعا تحت الخطا لانه شرح انبعث من الشي المعلول اعني
من النفس والنفس التي في النبات كانت كانها جزء من اجزاء النبات
غير انها تكون جزءا اولى من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها
سلكت سفلا الى ان صارت في هذه الابدان الدنية الخسيسة اذا
كانت النفس في الشي البهيمي لانها تكون ايضا جزءا من اجزائها
الا انها تكون جزءا اشرف من اجزاء النفس النباتي واكرم
وهو الحس واذا صارت النفس في الانسان كانت افضل اجزاء النفس
واكرمها لانها تكون تتحرك من خير العقل اعني ان تلك النفس جوهرها
يكون بالعقل ونعرف اذا كانت النفس في النبات كانت
قوتها التي تكون في النبات ثابتا في اصل النبات والدليل
على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التي
في راس الشجرة او وسطها لم تجف الشجرة وان قطعت اصلها
جفت فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد
قطع اصلها
اصل قطعها فاين رجعت تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير

الى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي وكذلك اذا فسد
جرم النفس البهيمي سلكت النفس التي كانت فيها الى ان ياتي العالم
العقلي وانما ياتي ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس
وهو العقل والعقل لا يفارقه والعقل ليس في مكان فالنفس
اذاً ليست في مكان فان لم يكن في مكان ولا تحت ولا فوق ولا سفل
ولا في الكل ولا في جزء من اجزاء الكل فالنفس اذاً في كل

بيان ان ما لا يكون في مكان يجب ان يكون في كل مكان

مكان وليست في مكان ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل
علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما ووقفت بين العالمين
كانت بين الاشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين
اي بين العقل وبين الحس الطبيعي غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا
سلكت باهون السعي ولم يشتد ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت
في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك

بيان ان النفس بعد مفارقتها عن البدن لم يشتد عليها الصعود الى عالمها العقلي

مما يشتد عليها واعلم ان العقل والنفس وسائر الاشياء العقلية
من المبدع الاول لا تبيد ولا تهلك من اجل انها ابتدعت من العلة الاولى
بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الاشياء الطبيعية داثرة

بيان علة دثور الحس والطبيعة وعدم دثور العقل والنفس

داثرة تحت الفلك ولانها آثار من علل معلولة باقية في العقل متوسط النفس
غير ان من الاشياء الطبيعية ما بقاؤه اكثر من بقاء غيره وهو
اكثر ديمومة وانما يكون ذلك على قدر بعد الشيء من علته وقربه

بيان ان علة ديمومة الشيء وطول بقائه قلة علله

وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلتها وذلك ان الشيء اذا كانت
علله قليلة كان بقاؤه اكثر وان كانت علله كثيرة كان اقل بقاءً
وينبغي ان تعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض فاذا فسد
بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم النفس
ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى
والعلة الاولى بدو جميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبتدع واليها

بيان ان المبدأ والمنتهى هو الواحد الاحد تعالى

مرجعها كما قلنا آنفاً مرارا باب من النوادر ونقول ان
في العقل الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول
اول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها
جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة والاشياء معها
معا لا بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه
ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض

صفاته اخر كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معاني وقوة
واحدة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الانسان
كلها ههنا قد كان اولا لم يزد فيه صفة لم يكن البتة والانسان كان
في العالم الاعلى تاما كاملا وكل ما وصف به لم يزل فيه فان قال
قايل ليس صفات الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قابل لصفات
اخرى يكون بها تاما قلنا فهو اذن واقع تحت الكون والفساد
وذلك ان الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم
الكون والفساد وانما صارت تقبل الزيادة والنقصان لان
فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك ان الطبيعة لا ابتدع صفات
الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعية الزيادة
والنقصان واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة
والنقصان لان مبدعها تام كامل وانما ابدع ذواتها وصفاتها
معاني وقوة واحدة فصارت لذلك تامة كاملة فهي اذن على
حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى الذي ذكرنا آنفا
وذلك انه لا يذكر صفة من صفات صورة من تلك الصور الا

نزت

٤٤

بيان ان وقوع الشي تحت الكون والفساد انما يكون من جهة فاعله

وانت تجده تاما فيه ونقول كل شي واقع تحت الكون والفساد
انما ان يكون من فاعل لا يفعل الشي وصفاته في دفعة واحدة
لكنه يفعل الشي بعد الشي فبذلك صار الشي الطبيعي واقعا تحت الفساد
والكون وصار مبدا الكون فيه تامة فاذا صار الشي كذلك
كان للسايل ان يسال ما هو ولم هو لان تمامه لا يجده في مبدا ابداعه
فاما الاشياء الدايمة فانها لم تبتدع بروية ولا فكرة وذلك
ان الدايم هو الذي ابدعها والدايم لا يروي لانه تام هو التام
يفعل فعلا تاما في غاية التمام لا يحتاج ان يزاد فيه ولا ان
ينقص فان قال قايل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيا اولا
ثم يزيد فيه شيا آخر ليكون احسن وافضل قلنا انه ابدع الشي اولا
على حال من الحالات ثم زاد فيه شيا آخر وكان حسنا فعله ان
الفعل الاول ليس بحسن هذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلا
ليس بحسن لانه هو محسن الاول الغاية في محسن فان كان الفعل
الاول حسنا فانه لم يزل حسنا لانه ليس فيه ومن الفاعل الاول
وسط فان الاشياء كلها فيه فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الاعلى

حسن لان فيه ساير الاشيا ولذلك صارت الصورة الاعلى
حسنة لان فيها جميع الاشيا وذلك انك ان قلت جوهر
او علم او ما شبه هذه الاشيا وجدت ذلك في الصورة الاولى
ممن ذلك قلنا انها تامة لان الاشيا كلها توجد فيها فانها
تمسك الهيولى وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولى
لانها لا تدع شيا منها ليس هو له جبلة وانما كانت تضعف علما
او شيا آخر لو انها تركت شيا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين
او شيا من ساير الاعضا فلما صارت الصورة الاولى لم تضعها
شي من الهيولى الا وقد صورت فيه الصورة كان للسايل ان يسل
لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشيا كلها واذا قال
لم كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشيا كلها فان قلت
ان هذه الاشيا انما كانت في الحي ليحفظ بها من الافات
قلنا انك انما عنيت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ جوهر
وهذا مما ينفع في كون الشي فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان جوهر
اذا موجودا في الصورة الاولى وذلك انها هي جوهر ان كان

هذا هكذا كانت في الصورة التي في العالم الاعلى كل الاشيا التي
في العالم الاسفل لان الشي اذا كان مع علته وفي علته وكانت
علته ايضا كلمة تامة كان تاما حسنا وكان ما صار جوهرا وصار هو ما هو
وصار واحدا للعلة التي هي به بغير وسط فان كان هذا على ما وصفنا
رجعنا فقلنا ان كانت الاشيا في الصورة العقلية وكان الحس
واحدا من الاشيا والحس لم يزل في جميع صورة النفس لان النفس
اذا كانت هناك فهي عقلية محضة والعقل تام كامل في جميع الاشيا
او لا وكانت علة لما تحته والحال التي رأينا بها النفس العقلية اجزا
فكانت على تلك الحال ولا فهي في العالم الاعلى وذلك ان العلة
هناك واحدة متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشيا فكذلك
نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا فقط فلما بات
الى عالم الكون زيد فيه حس فصار حساسا بل كان هناك حساسا
عقليا ايضا فان قال قايل ان النفس كانت في العالم الاعلى
حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة
بالفعل وذلك ان الحس انما هو قبل المحسوسات قلنا هذا المحال

وذلك انه ليس في العالم الاعلى شي حساس بالقوة فقد اتفق على ذلك
روساء الفلاسفة وقبيح ان يكون في العالم الاعلى شي حساس بالقوة
دائما ثم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل وان يكون قوة النفس
فعلا حتى صارت دنية نزولها الى العالم الاسفل الذي ونطلق
هذه المسئلة ايضا بنوع آخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي
الذي في العالم الاعلى الحسي غير انا نريد ان نصف الانسان الذي
في العالم الاعلى فعلا لا نعرفه معرفة صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان
فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذي في العالم الاعلى
ولعل اناسا يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما شي
واحد وتحليل مبدا فحصنا من ههنا فنقول ترى هذا الانسان الحسي
هو صفة نفس ما غير النفس التي يكون بها الانسان حيا متفكرا ام
هذه النفس هي الانسان والنفس التي يفعل افاعيلها بالجسم ما هي الانسان
فان كان الانسان هو الحي الناطق او المركب من نفس وجسم
ولم يكن هذه الصفة لا لكل نفس اذا ركبت مع جسم ما يكون الانسان
منهما فان كانت صفة الانسان في المركب من نفس ناطقة وجسم ما

ليكون

ليكون يمكن ان تسنح هذه الصفة لم يزل وان الانسان انما كان
اجزاؤه عند اجتماع النفس والجسم بل ماهيته دالة على الانسان الكائن
في المستقبل لا على الانسان الذي نسميه الانسان العقلي والصورة
فلا يكون هذه الصفة صفة بحق لكنها يكون شبيهة لانها لا يدل على ماهية
ابتداء الشي الذي هو صورة تخمينه لانها بها هو ما هو وليست الصفة
صفة صورة الانسان الهيولانية بل في صفة الانسان الذي
هو انسان بحق لانا لم نصف الانسان بعد لكن صفته وتلك الصفة
التي وصفنا بها الانسان ايضا انما تقع على الانسان المركب
من نفس وجسم فان كان هذا هكذا فانا لم نعرف بعد الانسان
الذي هو انسان بحق لانا لم نصف الانسان بعد لكن صفته وتلك الصفة
التي وصفنا بها الانسان آنفا انما تقع على الانسان المركب من
نفس وجسم لا على الانسان المبسوط العقلي المحض ونحن انما اردنا
احد ان نصف شيئا هيولانيا ان نصفه مع هيولاه ايضا لا نصفه
بالكلمة التي فعلت ذلك الشي وحده واذا اردنا ان نصف شيئا ليس

كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذي ينبغي ان يقول
ان الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان لم تكن النفس ذات كلمة
ما من انواع الكلمة وانما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعل
من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل عن غير فاعل وكذلك
يكون الكلمة التي في الحبوب فان الحبوب ليست بلا نفس والنفس
الطيب ليست بانفس مرسلة وذلك ان لكل حب من الحبوب
نفسا غير نفس صاحبها وتحقيق ذلك اختلاف افاعيلها وانما
قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل التي فيهن ليست
بانفس وليس بعجب ان يكون لهذه كلها كلمات اعني ان يكون
فعالة وذلك ان الكلم الفواعل انما هي افاعيل النفس اما النفس
النامية واما النفس الحيوانية التي هي احسن واظهر من النامية لانها
اشد اظهارا للحيوة من النفس النامية فان كانت النفس على
هذا الصفة اي ان فيها كلها فواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية
كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق فاذا صارت النفس الهيولانية
اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان يسكن فهو انسان

هيولاني فليصف الصورة وحدها فان كان هذا الحد اعني انه اذا اراد
ان يصف الانسان الحي فانما يصف صورة الانسان وحدها
وكذلك من اراد ان يحد الاشياء بالعقل فليصف صورة الشيء
الذي بها الشيء هو ما هو والشيء الذي به الانسان انسان غير مباين
منه وهو الذي ينبغي ان يوصف فان كان هذا الحد اعني انا نرى
صفة الصورة هو الانسان الحي الناطق والحي انما جعل في الصفة بدل
الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوة ناطقة فان
كان الانسان حيوة ناطقة فلا يمكن ان يكون حيوة بغير نفس
والنفس هي التي تعطي الحيوة الناطقة للانسان فان كان هذا الحد كذا
فانه لا يجب ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا او يكون
النفس هو الانسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هي الانسان
وجب من هذا ان يكون النفس لو انها حلت في جسم آخر غير جسم الانسان
ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا شيء غير ممكن وذلك ان النفس
لا يزال هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانساني الذي فيه
الان فان كانت النفس ليست بانسان فينبغي اذن ان يكون الانسان

لا محالة فاذا صارت في البدن صنم انسان آخر ونعته على نحو ما
يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكما ان المصور تصور
صورة الانسان الجسماني ما دامت في بعض ما يمكنه ان يصور فيه
فيحرص على ان يتقن تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان
على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي يصورها فيه فيكون ذلك الصنم
انما هو صنم لهذا الانسان الا انه دونه واخس منه بكثير وذلك
انه ليس فيه كلم الانسان ولا فواعل الحيوة ولا حركته ولا حالاته
ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي هو صنم لذلك الانسان الاول
الحق الا ان المصور هي النفس وقد حرصت ان تشبه هذا الانسان
بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول
الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان قوى هذا الانسان
وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا وللانسان
الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان
لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان
يرى الانسان الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا لان

يكون له حواس قوية لا تحس عند اشراق الانوار الساطعة عليها و
ذلك ان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية
الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان
الذي حده افلاطن الشريف الالهي لانه زاد في حده وقال ان
الانسان الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس
تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن
استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا
صارت النفس حيوانية المكونة حساسة اتبعتها النفس الناطقة الحقيقية
واعطتها حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت
من العلو لكني اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها
لان النفس الالهية الناطقة لا تبرح من عالم العقل لكنها تتصل بهذه الحيوة
ويكون هذه معلقة بتلك فيكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك
صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر
لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها واقوى بها فان
قال قائل ان كانت النفس وهي في العالم الاعلى على حالة فكيف

لكن ان يكون في جواهر الكرية فعالية حسية وهو موجود في جوهر الاول
قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في جواهر الاكرم العقلي
لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس
هناك هذا الحس الدني لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات
التي هناك فلذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلقا بحس
الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحس من
هناك لاتصاله به كما تنال هذه النار ملكات النار العالية
والحس الكائن في النفس التي ههنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام
كرية مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان
الانسان الذي هناك يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان
الباقي الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام
ويعرفها لان في الانسان الاخير الذي هو صنم للانسان الاول
كلمة الانسان الاول لتشبه بها وفي الانسان الاول كلمات
الانسان العقلي والانسان العقلي يفيض نوره على الانسان الثاني
وهو الانسان الذي في العالم الاعلى النفساني والانسان

الثاني يشرق نوره على الانسان فالطرس الثالث وهو الذي
في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفنا قلنا ان
في الانسان الجسماني النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هو
هما لكني اعني به انه متصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض
افاعيل الانسان النفساني وذلك لان في الانسان الجسماني
كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان
الجسماني كلتي الكلمتين اعني النفساني والعقلي الا انها فيه قليلة ضعيفة
نزرة لانه صنم للصنم فقد بان ان الانسان الاول حساس
الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان
الانسان السفلي انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى
العقلي كما بينا واوضحنا فنقول انا قد وصفنا كيف يكون الحس
في الانسان وكيف لا تستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية
بل الاشياء السفلية هي المستفيدة من الاشياء العلوية لانها متعلقة
بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه بتلك الاشياء وفي جميع
حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان

العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان لقوى هذا الانسان محسوسات
بغير محسوسات قوى انسان العالم الاعلى ولست تلك المحسوسات
اجساما ولا تلك الانسان يحس هذا الانسان ويبصر لان تلك المحسوسات
وتلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشيا بنوع افضل وارفع
من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر
نيلا للاشيا من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا يبصر
الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه
يقع على اشيا اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان
فلذلك صار ذلك حس البصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر
ضعيفا لانه انما ينال اشيا خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشيا
العالية ونصف تلك الحواس فنقول انها عقول ضعيفة ونصف
تلك العقول فنقول انها حواس قوية على ما وصفنا فان كيف
يكون حس في الانسان العالي فان قال قايل انا قد اخبرنا انكم ان الحس في
في الانسان السفلي هو في الانسان العالي وانه ربما بقي عليه اثر منه
هنالك فا تو تكم في سائر حيوان انه يرى المبدع الاول لما اراد

ربما

ابدعها هو هي او لا صورة الفرس ولا صورة سائر حيوان ثم
ابدعها في هذا العالم الحسي لا في العالم الاعلى فنقول انا قد بينا فيما
سلف ان البارى الاول ابدع جميع الاشيا بغير روية ولا
فكرة وذكرنا البرهان على ذلك بحجج مقنعة فان كان هذا على
ما قلنا نقول ان البارى الاول ابدع العالم الاعلى وفيه جميع الصور
تامة كاملة من غير روية لانه ابدعها بانه فقط لا بصفة اخرى غير الانية
ثم ابدع هذا العالم الحسي وصيره صنما لذلك العالم فان كان هذا
هكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع لكي يكون
في العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان
كل مبدع ابتدع من البارى الاول بلا توسط فهو في العالم
الاعلى تام كامل غير واقع تحت الفساد فان كان ذلك كذلك
فانه لما ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع لكي يكون
ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التام الكامل وانه ابدع
جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم
وافضل ثم اتبع ذلك بخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يمكن

ان يتناهى الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيء من الاشياء
يقوى على ان يسلك جميع القوة التي قوة القوي وان يسلك
الى الموضع التي يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير
ان يكون هو ذات نهاية وانما يتناهى الخلق لا القوة المبدعة
الخلق كما قلنا مرارا في مواضع شتى فان قال قائل لم كانت
هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فان كانت لانها كريمة
شريفة فقد يمكن القائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا واشرفا
وانما كثرت هذه الحيوانات لانه آخر الشيء البهيمي الذي فما الذي
ينال من ذلك من حسن يكونها فيه بل الحرى ان يكون دنية
اذا كانت فيه فنقول ان العلة في ذلك ما نحن قائلون ان
سالة ان الباري الاول واحد فقط من جميع الجهات وان ذاته
ذات مبدعة كما قلنا مرارا ابدع العالم واحدا ولم يكن من الواجب
لوحدانية المبدع ان يكون مثل وحدانية المبدع والا كان المبتدع
والمبدع والعلة والمعلول شيئا واحدا اذا كانا واحدا كان
المبدع مبتدعا والمبتدع مبدعا وهو محال فلما كان هذا محالا لم يكن من

من يكون

ان يكون في وحدانية المبدع كثرة اذا صار بعد الواحد الذي
هو واحد من جميع الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع
بعد الواحد المبدع لم يمكن ان يكون في وحدانية المبتدع
كثرة اذ صار بعد الواحد الذي هو واحد من جميع الجهات
وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد المبدع لم يمكن
ان يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا ان يكون
اشد وحدانية منه بل كان من الواجب ان يكون في الوحدانية
انقص من الواحد المبدع واذا كان الباري الذي هو افضل
الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضول عليه
واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد وذلك ان الواحد
هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفضول عليه في حيز الكثرة
فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذينك الاثنين
يكثر علما وصفا وقد يوجد للاثنين الاولين حركة وسكون
وفيها عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد ولكن
عقل فيه جميع العقول وكلها منه وكل واحد من العقول فهو كثير على قدر

كثيرة العقول واكثر منها والنفس التي هناك ليست كانها نفس
واحدة منفردة لكنها كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة
ان تعقل النفوس كلها لانها حيوة تامة فان كان هذا هكذا
وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الانفس فلا محالة انه هناك
ايضا فان كان هناك فالانسان هناك ايضا الا انه هناك
صورة بغير هيولى فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا صور
كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه فان قال قايل قد يجوز
لنا عن ان نجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الاعلى فاما
الحيوانات الدنية فانه لن يجوز ان نقول انها هناك وذلك
انه ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي الذي
لا نطق له ولا عقل له هو الدني فان كان الكريم في الموضع
الاكرم فالدني لا يكون هناك بل يكون في الموضع الادني
وكيف يمكن ان يكون في العقل شي لا عقل له ولا نطق فانا
نعني بالعقل العالم الاعلى كله اذ كل عقل ونير جميع العقول منه
العقول باسرها فنقول اذا اردنا قبل ان نرد على قايل العقول

ان نجعل لنا مثلا تفسير الاشيا التي نقول انها في العالم الاعلى
وهو الانسان فنقول ان الانسان الذي ههنا في العالم الاسفل
ليس مثل الانسان الذي في العالم الاعلى كما بينا فان كان هذا الانسان
ليس مثل ذاك الانسان لم يكن ايضا ساير الحيوانات التي هناك
مثل الحيوان الذي ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا كثيرا واول
ان نطق الانسان الذي هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذي
ههنا وذلك ان النطق الذي ههنا يروي ويفكر والناطق
الذي هناك لا يروي ولا يفكر وهو قبل الناطق المروي المفكر
فان قال قايل فما بال الناطق العالي اذا صار في هذا العالم روي
وفكر وساير الحيوان لا يروي ولا يفكر اذا صار ههنا وهي
كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذي
في الانسان غير العقل الذي في ساير الحيوان فان كان العقل
في الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها
مختلفة وقد نجد في ساير الحيوان اعمالا كثيرة ذهنية فان قال
قايل فان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم لم تكن اعمالها بالسوا

كلها وان كان النطق علة للروية ههنا فلم لم يكن الناس كلهم سواء
بالروية لكن روية كلهم واحد منهم غير روية صاحبه فقلنا انه ينبغي
ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هي لاختلاف حركات
الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوات مختلفة وعقول مختلفة الا ان
بعضها انور واظهر واشرف من بعض اقول ان الحيوة والعقل
في بعضها ابين واظهر وفي بعضها اخفى بل نقول هي في بعضها اضوء
واشد نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول
الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان
احدا ومنها ما هو ثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا
الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة
واما هناك فالذي يسمى ههنا ناطقة هو ناطق والذي
لا عقل له ههنا هو هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول
الذي للفرس هو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس
هو فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو
عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى والا كان

يعقل

العقل الاول يعقل شيئا ليس هو عقل فان كان ذلك محالا كان العقل
الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله اياه سواء فيكون العقل
والشيء واحد فكيف صار احدهما عقلا وصار الاخر اعني الشيء
المعقول لا عقل له فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقل
معقوله والمعقول غير عاقل وهذا محال فان كان هذا محالا فالعقل
الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا ويعقل حيوة
نوعية وكان الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل
الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فان كان هذا هكذا فنقول
ان العقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول
وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به العقل فالعقل للشيء الذي
هو عقل له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا صار بالفعل صار خاصا
وانما يصير بالفعل اخيرا فاذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا
اخر من الحيوان وكلما سلك الحيوان الى اسفل صار حيا دنيا
وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت
وخفيت بعض افاعيلها وكلما خفيت بعض افاعيلها العالية

حدث في تلك القوى في حين ما فيكون ذلك الحي ناقصا
ضعيفا فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فيحدث
الاعضاء القوية بدلا مما نقص عن قوته فلذلك صار لبعض الحيوان
اظفار ولبعضه مخاليب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو
نقصان قوة حيوته فيه فان كان هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل
الى هذا العالم الاسفل وانتقص نقصانا كثيرا احتال له لذلك النقصان
فاتيه ببعض الآلة التي صير بسبب فيصير بها تاما كاملا وذلك انه ينبغي
ان يكون كل حي من الحيوان تاما كاملا وذلك بانه حي وانه عاقل
فان قال قائل انه قد يوجد حيوان ضعاف ليس لها شيء يدفع
به عن انفسها قلنا انه لما يكون من ذلك الحيوان واحد يمكن ان
يقول له انا اذا وصفنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكل منها
تاما كاملا اعني يكون بالحيوة والعقل بها كلها تاما كاملا على نحو
ما يليق به من التمام والكمال ونقول انه ان كان ليس من الواجب
ان يكون المعلول واحدا محضا لئلا يكون مثل العلة كما قلنا آنفا
فلا محالة اذن انه ينبغي ان يكون واحدا مركبا من اشياء كثيرة

ولا يمكن

ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة والا كان مكتفيا ان
يكون واحدا فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا فاذا كانت
تشبه بعضها بعضا فينبغي ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور
وان يكون كل صورة فيها تصقع بها وحدها وان يكون كل واحد
منها واحدا من الصور على نحو اختلاف المثال متصلا لكنه بها
للشيء الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول
مختلفة وان لا يكون متشابهة فان كان هذا هكذا قلنا ان
للعقل حسنا وهو ان يكون مركبا من اشياء مختلفة وللعقل حسنا
وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به انه يكون كذلك
هذا العالم مركب من اشياء مختلفة والنفس الذي فيه منها فضل
والكل واحد بانه عالم والكل واحد منها شرفا كان او دنيا
فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام فان كان هذا على ما وصفنا
وحينا وقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم
الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى
وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية ههنا فهي صنم للصورة التي

هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونار فان كان
هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل
ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثم
نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكون هناك اما
حيين واما ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كان حيين
فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك
حي وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت
كلمة النبات الهيولانية حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى
ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات
الاول الا انها نفس بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في
هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية
وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات بها فاما كلمات
النبات التي ههنا فكثيرة الا انها تجتذبه فتجمع نبات هذا العالم
الاسفل جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب
من النبات الجزئي في ذلك النبات الكلي اضطرارا فان كان

هذا الحكم افقلنا انه كان هذا النبات حيا فبالحرى اي يكون ذلك
النبات هو النبات الاول حي فاما هذه النبات فانه نبات
ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيا هذا النبات
بما يفيض على ذلك النبات من حيوة فاما الارض التي هناك
ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض
لان هذه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة
والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت
الكلا وتنبت الجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال
حيوان كثيرة ومعادن واودية وغير ذلك وانما يكون هذه
فيها من اجل الكلمة ذات النفس التي فيها فانها هي التي تصور
في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة التي هو صورة الارض التي
تفعل في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة وعود الشجر
نسبة الارض نفسها والحجر الذي يقطع من الارض نسبة الغصن الذي
يقطع من الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض
الشبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس لانه لا يمكن ان يكون ميتة

وان تمثل هذه التماثيل الحية العظيمة في الارض ثم ان كانت حية
فانها ذات انفس لا محالة فان كانت هذه الارض الحية التي هي صنم
جسمانية فبالحري ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون
هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض
شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى
ولذلك كل واحد منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصار لذلك
كلها في كلها وصار الكل في الكل والكل في الواحد والواحد منها
هو الكل والنور الذي يقع عليها لا نهاية له فلذلك صار كل
واحد منها عظيما وذلك ان الكبير منها عظيم والصغير عظيم وذلك
ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ايضا
غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في
صاحبه ويرى كلها في واحد والواحد يرى في كلها فهناك حركة الا انها
حركة نقية محضة وذلك انها ليس يهدا في شيء وهي ليست هي الى شيء
ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك وهناك سكون نقي محض وليس
ذلك السكون باثر حركة ولا هو مختلط بالحركة وهناك الحس النقي الخفي

لانه ليس محمولا في شيء ليس هو بجسم ولا هو يبدا العجز وكل واحد
من الاشياء التي هناك ثابت تام في الارض ليست بقوية وذلك
ان كل واحد منها ثابت تام في الشيء الذي قوته وجوهره في جوهره
غير انه يعلوه كالعلو الذي به وليس للشيء غير الموضع الذي هو فيه
وذلك ان حامل عقل المحمول عقل ايضا ومثال ذلك ذو البناء
الواقع تحت الحس فانها نيرة منبسطة وضوء الكواكب فيها غير انها
وان كانت منبسطة فان كل واحد منها في غير موضع صاحبه من السماء
وكل واحد منها جزء فقط وليس بكل الاشياء التي في السماء الروحانية
فان كل جزء منها هو جزء كل فاذا رايت جزءا فقد رايت الكل
واذا رايت الكل فقد رايت جزءا وذلك ان وهم الانسان
يقع على جزء الواحد ونظره يقع على الكل لحدته وسرعته فمن كان
له بصر مثل بصر لينوس كان حديد البصر وكان بصره ما في بطن الارض
وانما اراد صاحب المثل البصر ان يصف بصر العالم الروحاني وان
يعلمنا ان بصر اهل ذلك العالم حاد سريع لا يقوته شيء مما هناك
والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا ينقع الناظر

من النظر اليه فيتبين بالحركة لان البصر هناك ليس يتعب عنه فيحتاج الى السكون
لترجع قوة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لا ينظر الى بعض الاشياء
لينظر اليها كلها كانها انما ينظر واحدة فيتحنها وطلبة بها فالاشياء التي
هناك لا ينفد ولا تنقص ولا يمل الناظر اليها ولا ينفد اشباعه
منها فان المشتاق اذا انفد شوقه من الشي حقره وفتر عن طلبه وتوق
من النظر اليه لكن الناظر اليها اعني الى تلك الاشياء كلها كلما
طال نظره اليها ازداد بها عجبا واليها شوقا فيسفظ اليها ينظر لانهاية
له وانما جعل الناظر لا يشبع من النظر اليها ولا يعجب عنها لانها
لا تتغير عن حسنها بل كلما راه الناظر ازداد عنده حسنا وجمالا
وليس في الحيوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقية
عذبة والشي ذو الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليها الا
لالم لانها لم تزل كاينة منذ ابدعت غير ناقصة ولذلك لا يحتاج
الى النصب والتعب وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة الاولى
والجوهر الاول من الحكمة لان الجوهر اول ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة
والانية الاولى هي الجوهر والجوهر لانه جوهر ثم حكمة كما يكون في جوهر

الثواني

الثواني بل لانيته وجوهره الحكمة شي واحد فلذلك صارت
تلك الحكمة اوسع من حكمة وهي حكمة محكم واما الحكمة التي في العقل
فانما هي مع العقل اقول ان العقل بدا ولا ثم بذكر عقوبة والاشياء
السماوية والارضية انما هي الاصنام ورسوم للاشياء التي
في العالم الاعلى فلذلك صار ما هناك منظرا عجيبا لا يراه الا
اهل السعادة والجدود وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك
العالم فاما عظم الحكمة الاولى وقوتها فمن الذي يقدر ان
يراه ويعرفه كنهه موقعه وذلك لانها حكمة فيها جميع الاشياء
بقدرته ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيه وهي غير الاشياء
كلها لانها علة الاشياء العقلية والحسية غير انها ابدعت الاشياء
العقلية بلا توسط وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية والاشياء
كلها منسوب اليها لانها هي علة العلل فان كل فعل يفعله
مفعولها منسوب اليها ايضا بنوع ارفع وافضل واشرف على العالم الا
والاشياء التي فيه واشرف منها واجل الحكمة التي ابدعتها لانها
هي اشرف كل شرف ولن يقدر على النظر الى ذلك العالم

الا المرء الذي استغرق عقله حواسه وهو افلاطون الشريف الالهي
فلما يعرف الا بانه عقل فقط وهو الذي قد اعتاد ان يعرف
الاشياء بنظر العقل لا بمنطق ولا قياس واما نحن فلم نزل نعنى
بالنظر الى حسن ذلك العالم النوري وبهائه لان الحس قد غلب
علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمانية فقط فلذلك ظننا
ان العلوم انما هي راي قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان
يكون علم ما الا بوضع القضايا واستنباط النتايج منها وليس
ذلك كذلك في جميع العلوم التي هناك وذلك ان علم الاوايل
اولى لصحته الواضحة يعلم بغير وضع القضايا لانها هي القضايا التي
تستنبط النتايج منها فان كان بعض العلوم في هذا العالم ينال بعض
بلا شيء آخر فبالحرى ان العلوم العالية والاراء الثابتة
لا يحتاج الى القضايا المستنبطة اي ذلك يحق بل انما ينال الحق
هناك بلا خطاء ولا كذب البتة لانها بلا توسط كما قلنا
ولانه انما يقع لا على شيء متوسط وايضا لا يخالطه شيء غريب
ولا عرضي كما يخالط العلوم ههنا الاشياء الارضية فلا يدرك

٤

ادراكا صحيحا ولا صادقا فمن شك في ذلك العالم وانه على
هذه الصفة التي وصفناها فانا تاركوه ورايه لئلا نشتغل انفسنا
بمجادلته فنضيع الشاق وقولنا بوصف حقايق الاشياء وصدقها
ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم وكيف
يكون فنقول ان افلاطون الشريف الالهي قد راى ذلك العالم
برؤية العقل ووصفه وذكر العالم الكاين هناك وان العلم
ليس هو شيء في شيء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما
ترك صفته على عمد منه ارادة ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه
بعقولنا فيدركه منا من كان لذلك اهلا فنحن واصفون
كيف العالم هناك وجاعلون مبتدا قولنا من ههنا فنقول
ان كل مصنوع انما يكون بحكمة ما صناعية كان ام طبيعيا ومبدا
كل صناعة هي الحكمة في صنع الاشياء والحكمة تعم صنايع الحكمة
فان كان هذا على ما وصفنا حقا فقلنا ان جميع الصناعات يكون
من حكمة ما وقد نسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما يحكي الطبيعة
ويتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب من اشياء لكنها شيء واحد

وليست بواحد مركب من اشياء كثيرة لكنها تمون من الواحد الى الكثرة
فان جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتج الى
ان يرتقي الى حكمة اخرى لانها لا يكون من حكمة اخرى هي اعلى
ولا يكون في شيء آخر فان جعل جاعل القوة الممزوجة للصناعة من الطبيعة
وجعل اول هذه القوة الطبيعية نفسها فقلنا له من اين صارت
هذه القوة الطبيعية فانه لا يخلو من ان يكون من ذاتها او من غيرها
فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها ونفسها ولم يرق الى شيء آخر
وان ابوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة من العقل قلنا ان
كان العقل ولد الحكمة فانه لا يخلو ان يكون الحكمة التي في العقل من شيء آخر
اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة
من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه آنية تم حكمة
من الحكمة الاولى وانما هي صفة فيه لا جوهر فان كان هذا
هكذا قلنا ان الحكمة حق هو جوهر والجوهر حق هو حكمة وكل حكمة حق انما
ابتدعت من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر حق انما ابتدع من
تلك الحكمة بعينه ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق

غير انه

غير انه وان لم يكن جوهرا فانه لما كان مبتدعا من الحكمة الاولى صار
جوهرا مرسلا ونقول انه لا ينبغي ان يظن ظان ان جواهر الاشياء
التي في ذلك العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها
اشرف صورة من بعض او احسن بل الاشياء التي هناك كلها صور
حسنة شريفة وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم انها في نفس
الصانع الحكيم وليس صور الصور مصورة في حالة لكنها صور من
انيات فلذلك سماها الاولون المثل اي الصور التي ذكرها
افلاطون الشريف انيات وجواهر ونقول ان الحكماء المصريين
قد كانوا ادركوا بلطف اذهانهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه و
عرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما بغريزة وعلم طبيعي والدليل
على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا اشياء شبهوها بالحكمة الصحيحة
عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسما بكتاب موضوع بالعادة
التي رأيناها مكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والالفاظ ولا
والاصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم الى من سواهم
من الاراء والمعاني لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة او في بعض الاجسام

فيصيرونها اصناما وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا
بعض العلوم نقشوا له صنما واقاموه للناس علما وكذلك كانوا
يفعلون في سائر العلوم والصناعات اعني انهم كانوا ينقشون
لكل شيء من الاشياء صنما لحكمة متقنة وحكمة فائقة ينصبون تلك
الاصنام في هياكلهم يتخذون لهم كانها كتب منطق وحروف
يقرؤونها على هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووصفوا
بها الاشياء وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا
ان لكل علم ولكل حكمة ولكل شيء من الاشياء صنما عقليا وصورة
عقلية لا هيولى له ولا حامل ابدعت جميعها دفعة واحدة لا بروية
ولا فكر لان مبدعها ابدعها مبسوطة مبدع الاشياء المبسوطة دفعة
واحدة بانه فقط لا بنوع آخر من انواع الفعل وكانوا يمثلون
تلك المثل العقلية بالاصنام اصناما آخر دونها في البهاء
والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه الاصنام
الحسية الجسمية انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية الشريفة واما الحسن
ان يعلمونا وما اصوب ما فعلوا ولو ان احدا طال الفكر واراد

في العلل

في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا الملك العلي العجيبة
يتعجب منهم ومن صواب آرائهم فانهم كانوا اهلا لذلك الامر واهلا
للمديح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا
بها الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام
اعلاما كانها كتب يقرؤونها فبالحري ان يتعجب من الحكمة الاولى المبدعة
للجواهر في غاية الاتقان من غير ان يروي في العلل كيف ينبغي ان
يكون كل مبدع منها متقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفضيلة
والحسن بالهوية فقط وبالهوية ابدع الباري سبحانه الاشياء
وصيرها متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن علل حسن النقاء
والاشياء التي يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن علل النقاء
والحسن ان يكون متقنة حسنة مثل الاشياء التي يكون من الفاعل
الاول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنقاوة والحسن فمن
لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي انه ابدع الاشياء
بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابدعها بانه فقط فانيته هي
علة العلل فلذلك انيته لا يحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص

عن عللها ولا عن الطبيعة في حسن في كونها وابقائها لانها علة
العلل كما قلنا آنفا مستغنيا عن كل علة وكل روية وكل فحص
ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قليلا لو صفنا فنقول انه
قد اتفق الاوائل الاولون على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت
بل انما كان من صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص
عن صنعة هذا العالم وهل تروى او لا الصانع لما اراد صنعة
وفكر في نفسه انه ينبغي ان يخلق اولا ارضا قائمة في اوسط
هذا العالم ثم بعد ذلك ماء يكون فوق الارض ثم يخلق هواء
يجعله فوق الماء ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء
ويجعلها فوق النار محيطة بجميع الاشياء ثم يخلق حيوانا بصورة
مختلفة ملائمة لكل حي منها ويجعل اعضاء الداخلة والخارجة على الصفة
التي عليها ملائمة لافعالها فصور الاشياء في ذهنه وروى
في ابقائها وعللها ثم بدأ بخلق الخلائق واحدا فواحدا كنحو ما روى
وفكر اولا فينبغي ان لا يتوهم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم
غير شانه لان ذلك مع غير ممكن ولا ملائم لذلك جوهر التام

انفض

افاضل الشريف ولا يمكن ان نقول ان الباري روى اولا في الاشياء
كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلو ان يكون الاشياء التي اراد
اما خارجة منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة منه فقد كانت
قبل ان يبدعها وان كانت داخلة فيه فاما ان يكون غيره
واما ان يكون هي هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى
روية لانه هو الاشياء بانه علة لها وان كانت غيره فقد الفى تركيبا
غير مبسوط وهذا محال ونقول ايضا ليس لقائل ان يقول ان الباري
روى في الاشياء اولا ثم ابدعها وذلك انه هو الذي ابدع
الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشيء وهي لم يكن بعد وهذا محال ونقول
انه هو الروية والروية لا يروي في نفسه ويجب من ذلك ان تكون
تلك الروية تروى وهذا الى ما لا نهاية له وهذا محال فقد بان وصح
قول القائل ان الباري عز وعلا ابدع الاشياء من غير روية
ونقول ان الصناع اذا ارادوا صنعة شيء رووا في ذلك الشيء
ومثلوا ما في نفوسهم مما ارادوا عمله وانما يلقوا ابصارهم
على بعض الاشياء الخارجة فيمثلوا اعمالهم بذلك الشيء فاذا عملوا

فانما نعملونه بالايدي وساير الآلات فاما البارئ فانه اذا
اراد فعل شيء ما فانه لا يمثل في نفسه ولا يبتدئ صنعة خارجة
منه لانه لم يكن شيء قبل ان يبتدع الاشياء ولا تمثيل في ذاته
لان ذاته مثال كل شيء فالمثال لا تمثيل ولم يحتج في ابداع
الاشياء الى آلة لانه هو علة الآلات وهو الذي ابدعها
فلا يحتاج فيما ابدع الى شيء من ابداعه فاما ذو الاسباب فيحتج
وانه غير ممكن فانا نقول انه لم يكن فيه دهر خلقه متوسط
يرى منه ويستعين به لكنه ابدع الاشياء بانه فقط واول
ما ابدع صورة استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها
لكمال نسبه بلذة قوتها ونورها وبسطها ثم ابدع سائر
الاشياء وتلك الصورة كانها قايم باراده فيها في ابداع سائر
الاشياء وهذه الصورة هي العالم الاعلى اعني العقول والنفس ثم
حدث من ذلك العالم الاعلى الاسفل وما فيه من الاشياء الحسية
وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم الا انه هناك نقي محض غير
مختلط بشيء غريب وان كان هذا العالم مختلطا ليس نقي محض

فانه يتحرك ويقبل في صورة من اوله الى آخره وذلك ان الهيولى
تصورت اولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاستقصات
ثم قبلت بعد ذلك صورا بعد صورة فلذلك لا يمكن لاحد
ان يرى الهيولى لانها لانها قد لبست صورا كثيرة فخفي حقيقتها

لا نهاية لها شيء من هو اسس الثنية تم
كتاب اثولوجيا بحمد علي الصمد
حرره الضعيف شريف
سابع ماه شوال سنه
سبعين بعد الالف من الهجرة النبوية